ROBERTO BENZONI

RECENTI SOLUZIONI

DEL PROBLEMA

DELLA CONOSCENZA

METODI GENERALI E TEORICHE DELLA PERCEZIONE

ROMA
TIPOGRAFIA ALLE TERME DIOCLEZIANE
di Giovanni Balbi

1890

PARTE PRIMA.

METODI GENERALI E TEORICHE DELLA PERCEZIONE.

---

§ I.

Metodi generalmente seguiti nel risolvere il problema della conoscenza.

1. Dal giorno che al rinnovamento della Critica kantiana s'accompagnò quel modo di filosofare che sogliamo denominare *Positivismo* o *Naturalismo*, le opere, nelle quali ampiamente si agitano le questioni circa la conoscenza umana, si succedono con rapidità e costanza tale da rendere assai faticoso il lavoro di chi vuole (e tutti dovrebbero volerlo) negli scritti altrui ricercare norme e suggerimenti alle proprie indagini. Quanto più s' accentua e rapidamente la vita si sociale come scientifica si svolge, tanto più le reciproche relazioni aumentano e i vincoli generali si fanno più intimi. Ormai la vita solitaria, il *solipsismo*, oltrechè dannoso, riesce tanto all'individuo quanto alle nazioni quasi impossibile. Non basta produrre, ma conviene sopratutto alle produzioni, alle idee, ai propri pensamenti trovare,

nel moto rapido della vita sociale e scientifica, posto conveniente. Ecco perchè a' nostri giorni s'avverte da tutti il bisogno di riviste generali e riassuntive d'opere, in cui siano discussi determinati problemi. Nel presente scritto, che dovrebbe essere una rivista di recenti pubblicazioni circa il problema della conoscenza tanto generale e compiuta, quanto me lo consentano e i mezzi proprî e quelli che mi offrono le biblioteche della città nella quale insegno, il lettore non troverà nè la critica minuta, nè la diligente enumerazione dei dettagli, ma solamente l'esposizione breve e, per quanto mi fu possibile, chiara delle ricerche ed analisi principali delle singole opere esaminate; sopratutto mi sono studiato di collegare quelle idee e quelle analisi che importano un vero progresso verso la soluzione del problema della conoscenza.

2. Allorchè s'è fatti certi che varî pensatori, quantunque s'accordino nel concepire ad un modo un determinato problema, pur tuttavia in varî e diversi modi lo risolvano, conviene avanti tutto, per chi vuol riprenderne lo studio, rendersi ragione della discrepanza delle opinioni. A questo fine si deve attentamente ricercare il *punto* dal quale i singoli pensatori hanno preso le mosse, la *via percorsa*, ed i *principî*, ai quali tutta la loro trattazione informarono; debbesi, in una parola, conoscere il *metodo* che, nel risolvere variamente il medesimo problema, hanno seguito.

Possiamo ormai affermare, senza timore d'illuderci ingenuamente, che tutti i filosofi a' nostri giorni si fanno un medesimo concetto del problema della conoscenza e che, salvo rare eccezioni, tutti convengono nel considerarlo in

due momenti, sotto due aspetti distinti, ma intimamente collegati: e cioè: 1° studiano il rapporto che passa tra soggetto ed oggetto, conoscente e conosciuto, rappresentante e rappresentato, coscienza e mondo esterno ; 2° determinano il valore conoscitivo del pensiero e il rapporto che passa tra *essere* e *pensare*. Dico avvertitamente il rapporto che intercede tra *essere* e *pensare* e non tra *essere* e *conoscere*, perchè diversamente il secondo aspetto del problema s'identificherebbe col primo e non s'avrebbe ragione alcuna di distinguerlo. Nel primo momento si considera principalmente il valore delle cognizioni che sogliamo dire positive o scientifiche ; nel secondo s'ha principalmente presente il valore in sè dell'attività pensatrice, la quale proprio collegamento e ordine imprime, pensandoli, ai dati scientifici o positivi. Nel primo momento si esaminano criticamente le cognizioni sì volgari come scientifiche ; nel secondo si esaminano criticamente le ricostruzioni sintetiche del mondo analiticameute conosciuto. In altre parole ancora : nel primo momento si determina il valore delle cognizioni per rispetto alla realtà od oggettività ; nel secondo si determinano i limiti del conoscere ed il valore delle nozioni che s'acquistano allorchè si oltrepassano quei determinati limiti e si trascende, come suolsi dire, l'esperienza. I due aspetti o momenti del problema della conoscenza sono però sì fattamente connessi che non si può studiare il secondo, se non dopo aver esaminato il primo.

Dicevamo che la ragione ultima delle diverse soluzioni del problema della conoscenza, il quale viene pure inteso da tutti ad un modo, la si deve trovare nei metodi diversi

secondo i quali si procede nel risolverlo. Allo scopo di determinare questi metodi parmi importante il lavoro dell'*Heymans* — *Erkenntnisstheorie und Psychologie* — inserito nel periodico « *Philosophische Monatshefte* » (1) L'*Heymans* riduce tutti i metodi che si possono seguire nel risolvere il problema della conoscenza a tre principali e li distingue con le espressioni: *critico-teleologico*, *genetico-empirico*, *analitico-empirico*. Cercherò di esporre i caratteri fondamentali di ciascuno.

3. Il metodo *critico-teleologico* è informato da un presupposto che del resto è il risultato della Critica kantiana, e cioè che il pensiero *logico* o *normativo* sia diverso dal pensiero *naturale* o *comune*. Siccome poi valutiamo il valore delle cognizioni col criterio delle leggi logiche, così ne scende la necessaria conseguenza che il problema della conoscenza sia oggetto di speciale ricerca e dia luogo a speciale disciplina filosofica dai Tedeschi comunemente chiamata *Erkenntnisstheorie* o *Erkenntnisslehre*. Chi ha dato al metodo *critico-teleologico* la più compiuta espressione è il *Windelband* (2). Eccone in poche parole le genesi e il carattere. La dottrina della conoscenza, come quella che determina il valore e delle cognizioni e del pensiero, non dovrebbe assumere nessun principio, perchè il principio che si assume e si presuppone, rimane, mentre giustifica gli altri, ingiustificato. Questa condizione non potendosi rigorosamente osservare in nes-

(1) Vol· 25, fasc. 1° e 2°, 1889,

(2) *Präludien*. Kritische oder genetische Methode? Freiburg, 1884. Pag. 247.

sun modo, sarà, tra le varie soluzioni del problema della conoscenza, migliore quella che assume come presupposto il meno possibile [1].

Il *Windelband* assume un unico principio o se vuolsi un'unica tendenza del pensiero, e cioè che il pensiero *vuole pensare la verità* [2]. La dottrina della conoscenza deve ricercare tutti i principî, tutte le leggi, tutte le condizioni in cui e per cui il pensiero possa conseguire il proprio fine, possa cioè pensare la verità. Non diversamente procede quella parte della meccanica che ricerca le leggi del moto [3] e la logica. La Foronomia conclude: dato che esista un moto uniforme, o un moto uniformemente accelerato o ritardato, questa è la legge espressa in questa formola. La logica conclude: dato che vogliate comporre un ragionamento, questi sono i principî e queste le norme per ben disporli. La dottrina della conoscenza deve parimente poter concludere: dato che vogliate pensare il vero, questi sono i principî e l' ordinamento loro. Ecco come il *Windelband* s'esprime: « dati i materiali conosciuti, la teorica della conoscenza deve ricercare tutte quelle forme della vita psichica, le quali sono condizioni indispensabili per conseguire il fine del pensiero ». Siccome poi la teorica della conoscenza non solo deve indicare il fatto, ma ben di più chiarirlo, spiegarlo, giustificarlo, così il *Windelband* alla teorica della co-

(1) Il lettore ricorderà come il nostro Rosmini apriva il suo *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, chiarendo l'importanza di un tale principio.

(2) (Wahr-denken-wollen).

(3) *Foronomia.*

noscenza assegna quest'altro ufficio « d'esporre cioè il sistema degli assiomi, studiarne lo svolgimento nell'attività conoscitiva e chiarirli mediante il fine a cui mira il pensiero». Noi possiamo dire che in virtù del metodo *critico-teleologico* per risolvere il problema della conoscenza: 1° si parte dal fine a cui tende il pensiero; 2° se ne ricercano i principî e le condizioni indipendentemente dall'indagine psicologica; 3° si giustificano questi principî e queste condizioni deducendoli dal fine al pensiero assegnato.

4. Chiarito l'intimo organamento di questo metodo, noi possiamo per amore di brevità raccogliere le osservazioni critiche intorno a due punti. 1° Conceduto che il pensiero *miri* necessariamente *a pensare*, a rappresentarsi *la verità*, da tale fine si possono ordinatamente dedurre tutti gli assiomi sui quali poggia il valore del conoscere umano? 2° La ricerca degli assiomi e dell'ordinamento loro può essere condotta indipendentemente dall'indagine psicologica? Per quanto spetta al primo punto ci basti d'averlo accennato, perchè, studiandoci ora noi di conoscere i caratteri, l'organamento dei metodi tenuti nel risolvere il problema, la critica s'aggirerebbe intorno alle opinioni del *Windelband*; ed altri potrebbe sempre al pensiero assegnare altra meta senza mutare punto la tessitura generale del *metodo critico-teleologico*. Diremo soltanto in modo generale che pigliando le mosse dal fine del pensiero e restringendoci al sistema degli assiomi che tale fine rendono conseguibile, noi non perverremo mai al fatto reale della cognizione, ma dovremmo sempre appagarci (come appunto avviene nella Foronomia che non determina punto la quantità e la natura del movimento

a, *b*, ecc., nella Logica, che non esamina il ragionamento *a*, *b*, ecc., di quel dato individuo fatto in quel dato tempo circa quel determinato argomento), della *possibilità* in generale del conoscere.

Maggiore considerazione e più attento esame richiede il primo punto circa il presupposto della diversità tra *pensiero logico* e *pensiero psicologico*, perchè tale discussione potrà servire di criterio nel giudicare il metodo *empirico-analitico,* il quale a tale diversità ci conduce. Se si dovesse negare tale diversità perchè contraria alla verità di fatto e non conforme alla realtà del pensiero, non ne scenderebbe la conseguenza essere il metodo *empirico-analitico* o erroneo in sè, o non rettamente seguito nel risolvere il problema della conoscenza?

5. Vediamo avanti tutto su quali fatti poggi l'affermata diversità di pensiero *logico* o *normativo* e pensiero *naturale* o *comune* e quali induzioni ne la confortino. Tra i fatti vanno enumerate per i primi le opposizioni che si sono volute trovare tra il *realismo comune* o *volgare* e il *realismo scientifico e filosofico.* L'*Hartmann* diede ultimamente (1) alla enumerazione di queste opposizioni tale una chiarezza che maggiore non si può desiderare. Riassume primieramente in cinque punti il contenuto del *realismo volgare*, per poscia contrapporgli il *realismo,* al quale perviene la *fisica*, la *fisiologia* e la *filosofia.* Ecco come l'*Hartmann* formola le affermazioni del *realismo volgare*: 1° Si percepiscono le *cose in sè* e non già i semplici effetti dell'azione delle cose su di noi e molto

(1) *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie.* — Leipzig 1889.

meno le semplici produzioni dell'attività immaginativa. 2° Ciò che nelle cose percepiamo, esiste realmente nelle cose quale si percepisce; il che non impedisce che possa nelle cose esistere alcunchè non ancora percepito. 3° Le cose stesse agiscono le une sulle altre e la causalità loro è oggetto di percezione. 4° Le cose, anche se realmente non sono percepite, esistono quali possono essere percepite; e ciò è possibile perchè ogni reciproco mutamento avviene in virtù di causa sufficiente; la percezione quindi ci mostra le cose quali sono *in sè*, anche astrazion fatta di tutte le percezioni, a cui quella data cosa può dar luogo: in altre parole le cose percepite sono *cose in sè*. 5° Poichè tutti percepiamo le *cose in sè*, così gli oggetti delle percezioni sono gli stessi ed i medesimi per tutti coloro che li percepiscono: questo solo ed unico mondo delle cose, quale oggetto delle percezioni di tutti, costituisce i gradi del collegamento, la mediazione causale, e il mezzo d'intelligibilità dei pensieri ecc. (1).

A queste affermazioni la fisica contrappone: 1° Non si percepiscono le *cose in sè*, ma soltanto l'azione loro sui cinque sensi; le cose, conforme alla loro natura, non ponno essere percepite. 2° Ciò che si percepisce non si deve mai, quale lo si è percepito, riferire alle cose in sè, eccetto le determinazioni temporali e spaziali di posto e moto: in tutti gli altri aspetti cose e percezioni sono reciprocamente diverse. 3° Agiscono reciprocamente le une su le altre le cose e non le percezioni; la reciproca causalità delle cose può solo essere percepibile in quanto

(1) Op. cit., p. 14.

essa si collega in pari tempo con l'azione causale sui nostri sensi. 4° Le *cose in sè*, astrazion fatta dalle mutazioni condizionate dalle cause, sono costanti e l'esistenza loro continua, mentre le percezioni sono intermittenti e i loro elementi scontinui; l'attività sostanziale e causale delle *cose in sè* è impercettibile, è accessibile solo per rispetto alle percezioni da essa causate. 5° Il mondo delle cose in sè è uno ed identico per tutti i soggetti, ma le percezioni *dalle quali*, e le operazioni del pensiero *per le quali* le cose si manifestano alla coscienza, sono in ogni soggetto numericamente diverse, anche se per rispetto al contenuto siano uguali (1).

La fisiologia accentua ancora maggiormente l'opposizione dalla fisica fatta al *realismo volgare* in quanto conchiude che non si percepisce nè le *cose in sè*, nè l'immediata azione loro sui nostri sensi, e neppure gli ultimi anelli di una lunga e complicata catena causale nel cervello, ma si percepisce soltanto ed esclusivamente il puro prodotto psichico della attività psichica inconscia in quanto reagisce, attività che s'attua inconsciamente in virtù della vibrazione delle molecole del cervello. Non solo non si ponno percepire le cose stesse esterne, ma quali elementi di un mondo diverso della coscienza e proprio della realtà esterna, sono impercettibili, per natura loro, anche le ultime azioni meccaniche delle cose sul cervello. Si ponno soltanto percepire, in quanto appaiono alla coscienza, i prodotti dell'attività inconscia dell'anima. Come è facile vedere, la fisiologia, secondo

(1) Op. cit., p. 23 e 24.

l'*Hartmann*, modifica ancora più profondamente il primo dei cinque punti per cui il realismo della fisica s'oppone a quello dell'uomo volgare (1).

Il contenuto del *realismo comune* va sempre più assottigliandosi per rispetto alle conclusioni del *realismo filosofico*. Eccone, conforme alle analisi dell'*Hartmann*, i caratteri. 1° Ciò che si percepisce è esclusivamente il contenuto della coscienza, cioè le modificazioni dello stato dell'anima. 2° Se esistono *cose in sè*, queste stanno fuori del dominio della esperienza. 3° Se le forme dell'intuizione e del pensiero, dato che le cose in sè esistano, si possano o no a queste riferire, tale questione trascende l'esperienza. 4° Il mondo per me è il mondo de'miei fenomeni soggettivi e poggia su le mie sensazioni e su le mie funzioni intellettuali conscie e inconscie. 5° Se oltre il mondo de'miei fenomeni soggettivi ne esista o no un altro, tale ricerca trascende il dominio dell'esperienza.

6. Non potendo spendere molto tempo in un esame accurato circa le opposizioni che l'*Hartmann* credette scorgere ed enumerò tra *realismo volgare* e *realismo scientifico* e *filosofico*, ci appagheremo d'indicare i punti principali che, per rispetto alla quistione da noi agitata, la critica dovrebbe toccare. 1° Le opposizioni tra le due forme di realismo sono *tante* e *quali* l'Hartmann le descrisse? 2° Il *realismo scientifico e filosofico* è veramente opposto, diverso dal *realismo volgare*, oppure quello è una forma più perfetta, più scientifica di quello? Se il realismo volgare cade in alcune illusioni per mancanza o del retto

(1) Op. cit., p. 35.

uso dei cinque sensi o di strumenti che acuiscano i sensi percettivi o di compiuta osservazione di tutti gli aspetti di una cosa percepita; se la scienza corregge e talvolta, per esempio per rispetto alla vista e all'udito, spiega e giustifica le illusioni medesime, possiamo ancora spassionatamente parlare di opposizioni tra *realismo scientifico* e *realismo volgare?* 3° I perfezionamenti che i metodi scientifici e la riflessione filosofica importano al *realismo volgare*, giustificano l'induzione essere il *pensiero logico* o *normativo* diverso dal *pensiero psicologico?* La risposta a questa serie di quistioni non mi pare nè difficile, nè dubbiosa.

7. Altri adducono altri fatti affin di confermare la diversità che intercede tra pensiero logico e pensiero psicologico. Il *Windelband* ci fa osservare: 1° che il *semplice apparire* alla coscienza di una rappresentazione è cosa ben diversa della *persuasione* che risponda alla rappresentazione un oggetto. 2° Che il *collegamento* o l'*associazione* nel tempo delle rappresentazioni è cosa ben diversa della *successione causale* per rispetto alla coscienza *nel tempo*, per rispetto alle cose del mondo esterno *nello spazio*. 3° Che il *valore rappresentativo della realtà* non dipende punto dalla *chiarezza* ed *intensità* delle rappresentazioni o delle associazioni di queste. Noi non siamo punto tra coloro che sconoscono l'intimo e importante significato di queste differenze, anzi ricordiamo come intorno a questi tre punti, principalmente, s'aggiri la critica che il professore *L. Ferri* fece dell'*Associazionismo* inglese (1): ma

(1) *Là Psychologie de l'Association*, Parigi 1883.

tali differenze giustificano esse l'affermata diversità tra pensiero *logico* e *psicologico*? Altra volta mi accadde d'accennare come il nostro Rosmini nel fatto della percezione distingua tre aspetti, ultimo dei quali è appunto la persuasione nella realtà della cosa percepita. La persuasione quindi è un fatto psicologico, e come tale psicologicamente può essere studiata; dall'essere poi la persuasione nella realtà della cosa percepita un fatto psicologico non ne scende punto la conseguenza che debba essere prodotta unicamente dalla chiarezza ed intensità delle rappresentazioni o dall'associazione di queste.

8. Il Göring (1), sempre a sostegno della medesima opinione, enumera altri fatti. 1° Mentre il pensiero logico tutt'è informato del principio d'identità, il pensiero psicologico nè lo conosce nè lo segue *(Weder kennt noch befolgt)*. 2° Il più degli uomini non sono capaci di dedurre da date premesse rette conclusioni (2) 3° Il pensiero psicologico procede per analogie, mentre il pensiero logico scientifico procede per causalità. Il lettore sagace avrà già notato come le tre osservazioni riproducano incompiutamente alcuni fatti e quindi li alterino, cioè: 1° È vero che spesso l'uomo volgare non informa il suo ragionamento alla legge di identità, ma è falso che nel medesimo tempo e nelle medesime circostanze possa avvertitamente affermare *A* essere *B* e non *B*. 2° Se l'uomo volgare non procede speditamente dalle premesse alla conseguenza, ciò non dipende dal diverso organismo mentale,

(1) *System der kritischen Philosophie*, 1° pag. 310. Lipsia, 1884.
(2) Op. cit., p. 211.

bensì dal non afferrare egli prontamente la relazione d'identità parziale che giace nei termini delle premesse. 3° Il procedimento per analogia s'avvera sì nella scienza come nel ragionare comune; la differenza dipende solo dal più al meno; ciò che per la scienza è semplice analogia, spesso per il pensiero comune, a motivo di osservazione incompiuta, ha valore di vera causalità. Non ci è dato d'esporre in questo lavoro lunga serie d'analisi; pure crediamo che i punti toccati siano sufficienti a chiarire come il pensiero logico, per quanto abbia organismo più perfetto, maggiormente elaborato, e sia, delle leggi che segue, più chiaramente consapevole del pensiero psicologico; tuttavia non sia punto da questo diversamente costituito. Se noi ammettiamo l'identità, per così dire, sostanziale, l'identità di natura tra *pensiero logico* e *pensiero psicologico*, giustifichiamo in pari tempo il fondamento del metodo *genetico-empirico*.

9. E in vero, se il *pensiero logico*, non ostante i gradi diversi di maggiore perfezione, segue le medesime leggi, da cui è informato il *pensiero psicologico*, ne scende la conseguenza che noi possiamo ricercare le leggi di quello mercè lo studio della formazione di questo. L'orditura di questo metodo è facile e semplice; 1° Si ricerca il primo fatto, il quale manifesti il pensiero e ne lo comprenda. 2° Partendo da questo fatto se ne studia l'evoluzione sì negli animali come negli uomini e in tal modo si ha la spiegazione scientifica della costituzione stessa del *pensiero logico*. 3° In conformità dell'evoluzione e consolidamento del pensiero si valutano le cognizioni positive e scientifiche: in altre parole, la formazione del

pensiero diventa il criterio per giudicare il valore di tutte le cognizioni. Ma qual'è il primo fatto per il quale e nel quale si manifesta il pensiero? Ecco una quistione (che per altro rispetto è il punto di partenza del *metodo genetico-empirico), non ancora risoluta*, o, per meglio dire, *variamente risoluta*. Alcuni opinano che la prima manifestazione del pensiero si debba scorgere nelle rappresentazioni e che le leggi, onde quelle s'associano, siano in pari tempo leggi del pensiero. Altri credono di ritrovare l'origine prima del pensiero in elementi inconsci, in manifestazioni *sub-coscienti*. Altri finalmente, ai quali, come al nostro *Angiulli*, pare « troppo palese l'assurdità d'ammettere un conoscere che, essendo inconscio, non è conoscere perchè nulla ci manifesta (1) » intuiscono i primi albori del pensiero nell'*esperienza*. « La conoscenza, scrive l'Angiulli, trova i suoi primi rudimenti in una progressione d'eventi anteriore *all'apparizione della coscienza*. Tali eventi si attengono ai processi dell'esperienza.... Non resta che un unico processo per l'esplicazione dei fatti della mente, un unico oggetto per la critica della conoscenza: *l'esperienza* (2) ». Ma che dobbiamo noi intendere per esperienza? Ce lo dice il medesimo professore; ecco le sue parole: « È un errore che turba ancora l'opinione comune il circoscrivere il significato dell'esperienza alla sua manifestazione cosciente, l'immedesimare una sua forma particolare col suo concetto generale allo stesso modo che è un errore il confondere il fenomeno mentale

(1) La Filosofia e la Scuola, Napoli 1889, p. 134.
(2) Op. cit., p. 132 e 133.

cosciente con tutta la mente.... Il *concetto generale dell'esperienza* abbraccia egualmente l'aspetto oggettivo e l'aspetto soggettivo, il lato fisiologico e il lato interno del processo mentale. Indica la legge comune della vita e della mente. Inoltre sorpassa la sfera dell'esistenza individuale e comprende in sè i dati dell'esistenza sociale, le conquiste della razza, di tutta la serie animale (1) ».

10. Il lettore, che s'è formato chiaro concetto del *metodo genetico-empirico*, credo debba facilmente riconoscere come alla compiuta applicazione di questo metodo s'oppongano le seguenti difficoltà. 1° La determinazione del primo apparire del pensiero, determinazione che s'avvolge in tutte le difficoltà, nelle quali sono avviluppate le origini di tutte le cose. 2° L'opinione che siano sottoposti a trasformazioni, od evoluzione non solo, come nota il *Riehl*, *i materiali*, ma eziandio *le leggi* del pensiero. 3° L'opinione che il pensiero nella sua compiutezza sia determinato soltanto dalla comprensione dei dati dell'esistenza sociale, dalle conquiste della razza e di tutta la serie animale. 4° Finalmente, in virtù di questo metodo, si determinano, è vero, i limiti del conoscere in quanto a questo s'assegnano *gli stessi dell'esperienza*, ma non quelli del pensare; inoltre tali limiti si assegnano, ma non *si giustificano*.

11. Col metodo *analitico-empirico* s'evita buon numero di difficoltà, nelle quali s'avviluppa il *metodo genetico*. L'esempio più compiuto dell'applicazione di questo metodo l'abbiamo nella *Critica della Ragion Pura* del

(1) Op. cit., p. 131 e 135.

Kant, specialmente nell'*Estetica.* Il nostro *Masci* nel suo lavoro sulle — *Forme dell'Intuizione* — ce ne fa conoscere con chiarezza intuitiva l'intima orditura. Il punto di partenza è il fatto compiuto, la cognizione avvenuta; il procedimento consiste nell'esame accurato di quanto nella data cognizione ci è dato dall'esperienza sensibile, e di quanto vi è posto dalla coscienza; il fine è la determinazione del valore conoscitivo del pensiero quando, prescindendo dall'esperienza, si limita alle sole sue leggi.

All'applicazione di questo metodo il *Göring* mosse due critiche fondamentali: 1° Che in virtù d'esso si presuppongono già belle e *formate* le leggi del pensiero. 2° Che per esso non si potrà mai conseguire la certezza circa il come un fatto sia avvenuto. Egli spiega il suo pensiero con un esempio. Sia dato il numero 64; se ci limitiamo ad enumerare tutti le combinazioni possibili delle cifre che possono dare la somma 64, non perverremo mai a conoscere le cifre della somma 64 in un caso determinato [1].

La prima osservazione del *Göring* non parmi possa infirmare la razionalità e la retta applicazione del metodo *analitico-empirico.* Come quando voglio, date le leggi della combinazione dei gas, determinarne la natura, presuppongo la natura generale della materia; così volendo determinare la natura del conoscere, debbo presupporre le leggi del conoscente, ossia del pensiero. D'altra parte come posso con altre ricerche e in altro campo studiare la natura della materia, così con altre indagini e per

(1) Op. cit. 1° p. 284 e 285.

altro scopo posso tentare la ricerca, se pur è possibile, della formazione delle leggi del pensiero. Per quanto spetta la seconda osservazione l'esempio scelto non parmi calzi appuntino al caso. Della somma 64 supponiamo che conosca con certezza due numeri 20 e 42; l'incertezza versa non già su tutte le poste della somma 64, ma soltanto nel determinare le altre due unità. Tale è appunto se pure l'esempio del Göring può essere riferito ai risultati ottenuti mediante il metodo *analitico-empirico*, il caso del Kant nell'*estetica trascendentale*; nella sua ricerca non è tutto indeterminato, bensì egli parte da dati certi (il valore della Matematica) o ritenuti tali (i risultati dell'esame sulla percezione sensata). Come il giudice, dato il delitto, le condizioni nelle quali è avvenuto e l'indole del delinquente, ricerca il movente determinante e la gravità quindi del delitto; così il Kant, dato il valore della Matematica e i risultati della percezione sensibile, ricerca l'elemento che determina il valore della Matematica e che chiarisce la natura dello spazio.

12. Allo scopo di formarci un concetto ancora più chiaro della natura e dei pregi di ciascuno dei metodi esposti, allo scopo di rendere ancor più manifesto il bisogno che nel risolvere il problema della conoscenza, si debba seguire, non già a preferenza questo o quel metodo, ma, secondo le varie difficoltà del problema, tutti e tre; volgiamo alla esposizione fatta uno sguardo retrospettivo e sintetico. Supponiamo ch'io voglia rappresentarmi la natura e il movimento delle molecole e degli atomi di un corpo determinato: a raggiungere il mio intento mi si presentano tre vie. 1º Dalla cognizione delle

leggi del movimento in generale quale mi vien data dalla *Foronomia* posso, poichè quelle leggi comprendono tutte le forme possibili di movimento, dedurre le ricercate e proprie di quel determinato corpo. 2° Via più breve e spedita sarebbe quella che mi conducesse ad acuire sì fattamente la potenza conoscitiva de' miei sensi da poter percepire quel dato movimento molecolare e atomico. 3° Posso anche partire dai fenomeni concreti fisici, chimici e termici proprî di quel dato corpo e propormi il quesito come, dati quei fenomeni proprî di quel corpo e le leggi generali del moto, debba pensare il movimento molecolare ed atomico del corpo studiato. Se io mi restringo a percorrere la prima via non potrò mai avere altro che la semplice possibilità; potrò enumerare un numero più o meno grande di casi possibili contenuti nelle leggi generali, ma non mai pervenire al caso concreto voluto. Via più positiva ed' empirica è senza dubbio la seconda; ma potrebbe darsi il caso non solo di non percepire *hic et nunc* quel dato movimento, ma di non poterlo percepire mai per la troppo grande sproporzione che potrebbe passare tra quel dato movimento e la facoltà percettiva. Col terzo metodo infine io non posso conseguire altro che maggiore o minore probabilità secondo il numero e la certezza dei dati dai quali parto, ma la determinazione concreta di quel dato movimento non potrò mai raggiungerla se non se ideando ipotesi.

Col metodo *critico-teleologico* si mira a meta lodevolissima, alla compiuta giustificazione cioè del conoscere e delle leggi del pensiero mercè il riferimento di queste al fine ultimo del pensiero; ma volendo limitarci a

dedurre le leggi reali del pensiero dal fine di questo, la ricerca non può riuscire se non se a semplici possibilità. Pure lodevolissima è la meta del metodo *genetico-empirico*, la percezione cioè e la conferma scientifica della formazione del pensiero e delle sue leggi; ma, oltr'essere questa ricerca poco men che impossibile, con essa non si determina, *giustificandolo*, il valore del pensiero. Scientifica e sotto ogni rapporto giustificata è la via che ci apre il metodo *analitico-empirico*, ma, come abbiamo accennato, in virtù d'essa non si consegue il fine se non se mediante ipotesi; la soluzione del problema dal più al meno avrà sempre valore ipotetico.

I pregi dell'un metodo possono supplire ai difetti dell'altro? O con altre parole, nel risolvere il problema della conoscenza non si debbe, a tempo e a luogo secondo i varî punti e il successivo processo della soluzione, seguire ora l'uno ora l'altro degli accennati metodi? L'*Heymans* l'afferma, e il *Natorp* nel suo pregevolissimo lavoro « *Ueber objective und subjective Begrundung der Erkenntniss* (1) » tentò conciliarli con le seguenti originali osservazioni. Le scienze matematiche e naturali cercano conseguire il loro fine, qual' è quello di giustificare le loro affermazioni con riferire queste a verità elementari di natura oggettiva ed evidenti. L'evidenza però di tali verità è un fatto psicologico e come tale solleva nuovi problemi, che non possono essere risoluti se non se dalla dottrina della conoscenza. In altre parole: siccome la realtà può essere considerata come

(1) Philosophische Monatshefte, vol. 24.

realtà e come *contenuto del pensiero,* così possiamo seguire due vie per chiarire e giustificare le nostre cognizioni. L'una scientifica, in quanto considero la realtà come realtà prescindendo dal valore del conoscere in generale, e giustifico le singole cognizioni riferendole a verità evidenti; l'altra filosofica in quanto considero la realtà come contenuto del pensiero. Dagli assiomi matematici p. e. prende le mosse la *matematica,* in quanto ricerca le conseguenze degli assiomi e la *dottrina della conoscenza,* in quanto di questi assiomi ricerca il fondamento. Dal punto di vista del *Natorp* i tre metodi esaminati possono, anzicchè escludersi, comprendersi. Il metodo *genetico-empirico* considera il conoscere come semplice realtà, come un fatto della vita in generale e ne studia la natura coi metodi e processi delle scienze naturali; gli altri due metodi considerano il conoscere quale contenuto del conoscere. In altre parole: posto pure che il metodo *genetico-empirico* ci conduca a conseguire lo scopo voluto, rimane ancora intatto il secondo aspetto del problema, in quanto si considera quella realtà che dicesi conoscere, *quale contenuto del conoscere.*

13. Prima di procedere a vedere quale dei diversi metodi, nel risolvere il problema della conoscenza, abbiano seguito gli autori, dei quali ci siamo proposto d'esaminare le opere, volgiamo lo sguardo, per quanto spetta alla questione di metodo, al movimento della filosofia presso di noi. Le soluzioni *ontologiche* del problema della conoscenza possono considerarsi come ottenute mediante il metodo *critico-teleologico.* Eccone il procedimento: posto che il pensiero miri a comprendere la verità, questa non

può essere conosciuta se non se mediante l'*intuito di verità trascendente*. Chi però tra noi più chiaramente comprese il carattere del metodo *critico-teleologico* fu il *Gioberti*, poichè questi partì non solo dal presupposto che il pensiero pensi la verità, ma le assegnò eziandio un carattere, la realtà, e questa determinata e proporzionata alle singole cose; lo schema della soluzione giobertiana del problema della conoscenza è il seguente: posto che il pensiero debba pensare la verità, siccome questa non può essere se non se reale e proporzionata alle singole cose, così la non si può pensare se non se mediante l'*intuito dell'atto creativo*, il quale ci manifesta la realtà già determinata e proporzionata alla pluralità delle cose. Il *Rosmini* invece e il *Mamiani* pervennero alle loro forme d'*Ontologismo*, seguendo più il metodo *analitico-empirico* che non il vero metodo *teleologico*. Col *Mamiani* la corrente ontologica nel nostro insegnamento ufficiale cessò quasi per incanto; e tutti i nostri professori ripresero l'esame del problema della conoscenza dal punto di vista del metodo *analitico-empirico*, alcuni, salvo lievi perfezionamenti, accettando la soluzione kantiana, altri questa oppugnando. Soluzioni compiute del problema della conoscenza dal punto di vista del metodo *genetico-empirico* non ho presente che quelle dell'*Ardigò*, del *Sergi* e ultimamente dell'*Angiulli*; importanti articoli informati a questo medesimo metodo apparvero nella *Rivista di Filosofia scientifica*.

II.

Sensazione, percezione e reciproche loro attinenze.

14. Il bisogno di razionale comprensione dei tre metodi indicati s'avverte ogni giorno più chiaramente; ma per poter giungere a tale meta donde desumeremo il criterio direttivo? Parmi si possa abbastanza facilmente vincere tale difficoltà. E infatti se, come s'è visto, non esiste reale ed originaria diversità di natura tra pensiero *logico e psicologico*, è chiaro che la psicologia, come quella che ci può descrivere in tutti i suoi aspetti e momenti il problema della conoscenza, debba altresì suggerirci il criterio per determinare il metodo che meglio risponde al determinato aspetto o momento della difficoltà. L'osservazione psicologica, che non trascenda la coscienza (l'Ontologismo) e neppure l'anteceda (Empirismo evoluzionistico), c'indica il primo apparire del conoscere intimamente unito alla sensazione e alla percezione. Il problema della conoscenza non avrà mai compiuta soluzione se prima non si determini la natura della sensazione e della percezione e se ne stabilisca il valore conoscitivo. Se poi s'avverte che solo in occasione delle sensazioni e mediante la percezione siamo messi in diretta relazione col mondo esterno, si vede chiaramente come dalla determinazione del valore conoscitivo della percezione debbano procedere le differenze che passano tra Realismo e Idealismo, Razionalismo e Trascendentalismo in tutte le varie loro forme e sfumature. L'*Hartmann* non è quindi

fuori del vero allorchè dichiara essere la determinazione del valore conoscitivo della percezione il *problema fondamentale della Dottrina della conoscenza:* i filosofi italiani, dal Galuppi, Gioberti, Rosmini, Mamiani, Spaventa, fino al Bonatelli e Ferri per un aspetto; al Sergi, Ardigò, Angiulli e Panizza per un altro, si formarono compiuto concetto dell'importanza di questa questione per rispetto al problema della conoscenza e alle parti tutte della Filosofia.

Ma all'importanza della questione rispondono le difficoltà e a queste le varie opinioni. Da tutti si conviene che avanti di stabilire il valore conoscitivo della sensazione o meglio della percezione, si debba sottoporre ad accurato esame analitico e la sensazione e la percezione; ma i risultati di quest'analisi minuta non s'accordano; anzi non si è ancora definitivamente chiarito: 1° se *sensazione e percezione siano due fatti diversi, oppure due aspetti o due processi del medesimo fatto; 2° se per rispetto alla coscienza,* all'infuori della quale non havvi cognizione, *sia prima la sensazione oppure la percezione.* Il lettore vede tosto come non si debba sperare una determinazione definitiva del valore conscitivo della percezione, e quindi la soluzione del problema della conoscenza, se prima l'analisi non abbia definito le due accennate questioni psicologiche. Allorchè nel definire una questione, e molto più ancora nell'osservare un fatto, le opinioni dei pensatori ed osservatori sono diverse, debbe chi vuol riprendere l'esame della medesima questione rendersi compiuta ragione della lamentata diversità, deve cioè conoscere di tale diversità il fondamento e l'occasione.

Ma a questo scopo conviene avere presente in tutte le loro parti e nei loro minuti risultati le analisi dai varî autori fatte; il compito, se non arduo, è laboriosissimo; il bisogno e l'importanza di speciali monografie e, se fosse possibile, di una storia compiuta di queste analisi è da tutti sentita. I prof. Ferri, Chiapelli e Cesca ci diedero lavori che a tale bisogno in parte rispondono; ma per lo scopo speciale di determinare la natura psicologica della sensazione e percezione non conosco opera più compiuta della recente di *Gosswinn K. Uphues — Wahrnemung und Empfindung* (1).

15. L'*Uphues* divide il suo lavoro in due parti (parte critica e parte positiva): nella prima parte, suddivisa in otto capitoli, i quali comprendono *otto concetti diversi fondamentali* circa le reciproche attinenze psicologiche tra sensazione e percezione, espone conforme all'ordinamento logico e al processo dell'analisi psicologica, tutte le opinioni dei filosofi, specialmente moderni, circa la natura e il valore conoscitivo della percezione. Nel 1° cap. *la sensazione viene considerata come se nessuna influenza* possa esercitare *sull'atto della percezione* e s'esaminano le analisi di *Tommaso Reid* e di *Carlo Göring*. Nel 2° cap. *la sensazione* viene considerata *quale oggetto della percezione e per mezzo di questa fatta presente alla coscienza:* s'esaminano le analisi del *Bergmann* e dell'*Ulrici*. Nel 3° cap. la sensazione è considerata come fatto cosciente, che non è conoscenza, ma *di conoscenza oggetto;* s'esaminano le analisi di *John Devey* e di *Platone*. Nel 5° capi-

(1) Leipzig, 1888.

tolo *si riconosce un contenuto alla sensazione e viene quindi considerata come una forma di cognizione, identica alla percezione esterna nel senso comune di questo vocabolo;* s'esaminano le analisi del *Lotze* e *Brentano.* Nel 6° cap. sensazione e percezione si considerano come *aspetti diversi di un unico e medesimo fatto;* s'esaminano le analisi del Tongiorgi e del Gutberlet. Nel 7° cap. *sensazione e percezione sono considerate quali processi diversi della stessa attività;* s'esaminano le analisi del *Sully* e dell'*Höffding.* Nell'8° cap. finalmente *la sensazione quasi non distinta dalla percezione viene considerata identica al proprio contenuto e quindi quale oggetto:* sono esaminate le analisi di *A. Bain* e di *S. Mill.*

La sommaria esposizione del contenuto della prima parte credo sia sufficiente perchè il lettore pregi questo lavoro e possa giudicare quanto ingiusto e superficiale sia il giudizio, che di questa medesima opera ne dà la *Rivista di filosofica scientifica.* Mentre riconosciamo i meriti del presente lavoro, non possiamo,più che una critica trattenere un lamento: e cioè che l'*Uphues* non abbia tenuto conto alcuno delle analisi dei nostri filosofi e dei punti di vista nuovi dai quali varî fra noi hanno considerato le relazioni tra sensazione e percezione. Ricchi d'analisi e di critiche intorno alla questione studiata dall'*Uphues* sono le pubblicazioni ultime del *Ferri* e del *Bonatelli;* considerarono le attinenze tra sensazione e percezione da un punto di vista diverso dagli altri il *Conti,* il *Corleo,* il *Sergi,* il *Panizza* e l'*Ardigò* (1). Di tutti i

(1) L'Ardigò riconosce che il proprio concetto circa la natura e il va-

lavori di questi autori l'*Uphues* non fa neppure menzione nè nell'esposizione nè nell'esame critico delle analisi altrui; degli italiani ricorda il solo *Tongiorgi*, forse perchè costui scrisse in latino. Ma dopo la pubblicazione della Storia della filosofia di *Carlo Werner* le difficoltà della lingua diversa non possono più giustificare una dimenticanza, la quale può suonare disprezzo. Dei lavori italiani per quanto spetta al problema della conoscenza tenne conto invece, riferendosi appunto all'opera del *Werner, Lorenzo Fischer* nella sua ultima pubblicazione — *Die Grundfrage der Erkenntnisstheorie.* (1)

Altri giudicherà con competenza maggiore della mia la parte storica di questo lavoro: noi ci interessiamo sopratutto delle conclusioni alle quali l'Uphues, fatto lo studio storico della questione, pervenne. Avanti tutto dobbiamo vedere quale relazione l'A. riconosca tra sensazione e percezione. Egli fa precedere, per rispetto alla coscienza, la percezione alla sensazione (pag. 3): è questo senza dubbio un modo di vedere e d'esprimere il fatto un po' diverso dal comune. Vediamo se ci vien dato di riassumerne chiaramente il concetto: invertendo l'ordine tenuto dall'A. principierò il riassunto dalle analisi intorno alla sensazione.

16. La sensazione, all'infuori dei molteplici e diversi aspetti in cui viene dai filosofi moderni considerata, ci si appalesa a tutti come un fatto interno; e in quanto comprende le *note affettive* di piacere e dolore si connette

lore della *percezione* non è molto dissimile da quello del *Taine*: ma l'Uphues neppure di questo autore tenne conto.

(1) Mainz, 1887.

direttamente e intimamente col *sentimento*. Ma havvi sentimento alcuno fuori della coscienza, che dalla coscienza non sia compreso, non le sia immanente? Nessuno mai l'affermò. Ove si voglia quindi procedere ad esaminare l'aspetto affettivo della sensazione, noi siamo subito, in virtù della natura del sentimento, portati alla coscienza. Posta la ricerca in questi termini, l'A. si domanda tosto: la sensazione e il sentimento sono uniti alla coscienza *in modo sintetico* od *analitico?* Come da un'impressione fatta sui cinque sensi *non possiamo* passare immediatamente alla coscienza, tant'è vero che talvolta quella rimane inconscia; così dalla coscienza non potremo mai dedurre un'impressione sensibile p. e. di calore; le impressioni, o qualità sensibili quindi sono unite *sinteticamente* alla coscienza. Ma altrettanto possiamo dire del sentimento e della sensazione? Pare di no. E per vero, se sensazione e sentimento non può darsi fuori della coscienza, se cioè sensazione e sentimento non possono mai esistere allo stato inconscio, ne segue che dalla sensazione o dal sentimento si possa direttamente procedere alla coscienza; o in altre parole se coscienza non può darsi senza contenuto, questo anche ridotto ai minimi termini avrà sempre le note di sentimento o di sensazione; si può quindi dalla coscienza dedurre il sentimento; sentimento e sensazione quindi sono *analiticamente* congiunte alla coscienza (pag. 66 e seg. — pag. 225 e seg.). Molti parlano di sensazioni inconscie, ma l'A. rettamente nota che costoro confondono la sensazione col suo contenuto, cioè con lo stimolo della sensazione, con le qualità sensibili, con le impressioni sensibili e via dicendo.

Le impressioni sensibili, le qualità sensibili possono esistere anche per un dato tempo allo stato inconscio e poscia manifestarsi alla coscienza. Fuori della coscienza, inconscie, dove e come possono esistere le qualità sensibili? L'A. ricorre alla *percezione*, alla *percezione esterna* e pone questa, per rispetto alla coscienza, anteriore alla sensazione. Questo punto di vista dell'A., ove fosse conforme alla realtà, escluderebbe una volta per sempre la possibilità di confondere la sensazione con il sensibile, l'atto del sentire con l'oggetto dell'atto medesimo; da questo punto di vista la controversia tra realisti ed idealisti sarebbe definitivamente e per sempre chiusa. Ma se ripugna ammettere un sentire inconscio, non ripugna a maggior ragione un percepire, per quanto lo si chiami *esterno*, inconscio? Per superare l'accennata difficoltà, l'A. ricorre a numerose e minute analisi, che tenterò di riassumere.

Affin d'esprimere brevemente il pensiero dell'A., per quanto spetta alla *percezione esterna*, mi servirò di un modo di dire del nostro *Rosmini* (1): per *Uphues* la percezione esterna non ha veramente un *oggetto,* ma semplicemente un *termine.* L'oggetto della percezione esterna, egli ripete più volte (pag. 75 e seg. - pag. 223 e seg.) non è indice del mondo esterno; è il mondo esterno stesso, ma non lo si sa perchè la percezione esterna non importa la contrapposizione dell'*Io* e del *non-Io.* Il nostro Rosmini avrebbe più brevemente detto: l'oggetto

(1) Veda l'*Uphues* quanto a torto ed ingiustamente egli abbia trascurato, anche a danno della chiarezza del suo pensiero, la filosofia italiana.

della percezione esterna non è indice del mondo esterno, perchè, anzichè vero oggetto, è *termine*, e come *termine* è il mondo esterno stesso. Se la *percezione esterna* (per il Rosmini *percezione sensibile*) non ha vero *oggetto*, ma soltanto *termine*; cioè se la percezione esterna non comprende la contrapposizione di conoscente e conosciuto, è dessa un vero conoscere, una forma del conoscere [1]? Se per conoscere devesi soltanto intendere la distinzione compiuta tra conoscente e conosciuto, tra soggetto e oggetto, tra mondo interno e mondo esterno, secondo l'opinione dell'*Uphues* e del *Rosmini*, la percezione esterna *non importa punto cognizione*. Ma siccome da ciò non si può inferire che l'*atto della percezione* s'identifichi con *il termine*, nel quale quello s'esaurisce; ne segue che anche alla percezione esterna si deve riferire un *valore conoscitivo*, per così dire, *embrionale* (pag. 34). Ma per quanto spetta al pensiero dell'*Uphues*, la difficoltà sopraccennata, anzichè essere vinta, apparisce più evidente. Come si può ammettere un conoscere, *sia pure embrionale*, inconscio? Di più: se anche nella percezione esterna l'atto percettivo non s'identifica con il proprio termine, si dà, quantunque annebbiata, distinzione: ora ogni distinzione, come osservano e il *Rosmini* [2] e il *Lotze* [3] e ultimamente il *Bonatelli* [4], importa il pensiero. Nella

(1) Ricordo a questo proposito la polemica agitata tra Rosminiani e Tomisti circa il valore conoscitivo della percezione sensibile.

(2) Il Rosmini fin dalla prima pubblicazione del suo saggio: *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia*, notava: « Il rapporto di due sensazioni è egli una sensazione? — e dimostrava il contrario.

(3) *System der Philosophie*, vol 1°, pag. 15.

(4) Su tale distinzione insiste il Bonatelli e la chiarisce in vari modi. *Discussioni gnoseologiche*, Venezia, 1885. pag 155, ove è citato un altro suo lavoro.

percezione esterna quindi appare di già la vita del pensiero; come si può chiamare questa inconscia?

17. Per eludere, piuttosto che superare, questa difficoltà, l'*Uphues* s'affatica a chiarire con minute analisi come nei fatti precedenti all'apparizione della coscienza, se ne diano alcuni i quali non possano avere *oggetto alcuno* e che fra questi si debbono enumerare le *impressioni sensibili* (pag. 223). Ma che si vuole significare con l'espressione: *non avere le impressioni sensibili oggetto alcuno?* Che non possono essere considerate nè come *immagini* della realtà, nè come *azioni* di una causa, nè come *specificazione* di un concetto *generale* (pag. 224). Solo per mezzo della coscienza si ha il fondamento della possibilità della relazione ad un oggetto (*Objekhaben*). « Ciò quindi che per sè stesso non è conscio, o che non è analiticamente, quale predicato, contenuto nella coscienza, ma soltanto è fatto conscio perchè su di lui è diretto un atto conscio; non può avere oggetto, non può riferirsi ad un oggetto. Le impressioni sensibili non sono per sè stesse conscie, la coscienza non spetta alla loro realtà, ma alla coscienza sono fatte presenti mediante la percezione su d'esse dirette. Le impressioni sensibili quindi non ponno avere oggetto, non ponno riportarsi ad oggetto alcuno (pag. 225). Ma la *percezione* diretta all'impressioni sensibili e che fa queste presenti alla coscienza, è la percezione interna o esterna? E se tale percezione interna od esterna non è per sè stessa conscia come può manifestare alla coscienza le impressioni sensibili? Osservisi per altra parte come, se l'atto della percezione esterna ponesi *conscio*

non si possa più ammettere le impressioni sensibili *inconscie, non aventi oggetto, riferimento ad un oggetto.*

Suppongasi per il momento che le impressioni sensibili giacciano nella percezione esterna inconscie; come e per quale processo si manifestano alla coscienza? Noi tocchiamo qui la vessata questione del passaggio dall'inconscio al conscio per un aspetto, per un altro dell'attinenza tra fatto interno ed esterno. L'A. allo scopo di chiarire i due punti or ora accennati, opina che l'analisi psicologica giustifichi il seguente principio, cioè: come si dànno atti antecedenti al fatto della coscienza, che ponno avere un oggetto e atti che nessuno oggetto possono avere, così a maggior ragione si dànno atti, che contengono analiticamente, come predicato, la coscienza, e atti, ai quali la coscienza è unita soltanto *sinteticamente* (pag. 225). Come tipo dei fatti analiticamente contenuti nella coscienza l'A. sceglie il sentimento, perchè si presta, a preferenza d' altri, con maggiore facilità all'analisi. Posto che il sentimento proceda direttamente dalla coscienza, sia a questa analiticamente congiunto, fatto che nessuno vorrà revocare in dubbio: l'A. procede a ricercare se il sentimento, appunto perchè analiticamente congiunto alla coscienza, possa avere un oggetto, un contenuto. Teniamo presente che avere un oggetto importa riferimento ad un contenuto o ad un oggetto, il che è caratteristica propria della attività conoscitiva. Ricercare quindi se il sentimento abbia un contenuto equivale a sapere se al sentimento si possa riferire il carattere proprio del conoscere. Quantunque a prima vista sembri non avere il sentimento altro contenuto che

le note di piacere e di dolore, tuttavia l'A., considerando come esso possa riferirsi ad un oggetto o rappresentato o desiderato, non dubita d'affermare che il sentimento deve essere enumerato tra quegli atti, che hanno un contenuto, che importano riferimento ad un oggetto (pag. 228 e pag. 233). In generale possiamo affermare che ogni forma di cognizione, la quale importa *congiungimento sintetico* alla coscienza, è resa possibile dalla mediazione di un atto, al quale la coscienza è unita *analiticamente*.

18. Ma come possiamo noi concepire, rappresentarci la possibilità del congiungimento tra coscienza e atti che importano contenuto e riferimento ad un oggetto? Tale congiungimento poggia su la natura della coscienza e dell'autorità di questa. Che cosa è in tal caso la coscienza? Forse, risponde l'A., non altro che *la relazione dell'atto su se stesso* (pag. 234). Ogni piacere non sembra essere altro che il piacere *presente*, il piacere di una cosa collegata col piacere per il piacere presente; così il dolore sembra collegato col dolore per il dolore presente. L'A. combatte l'opinione di coloro, i quali credono che la presenza a sè dell'atto (carattere della coscienza) importi, come ogni altro atto conoscitivo, un contenuto diverso dall'atto e all'atto sinteticamente unito (pag. 235 e seg.). L'atto cosciente, in quanto importa relazione a sè, ha un contenuto, ma questo contenuto è se stesso, è a sè analiticamente unito. Queste espressioni però non chiariscono la *natura della coscienza*, bensì soltanto il *carattere cosciente di ciascun atto*. La coscienza in sè e per sè non cade nel campo dell'osser-

vazione psicologica, perchè ogni fenomeno interno ed ogni osservazione su d'esso diretta presuppone la coscienza; voler spiegare la coscienza con riferirla ad un altro atto o serie d'atti, sarebbe un vero avvilupparsi in un circolo vizioso.

Quantunque non si possa spiegare la coscienza perchè ci appare come un fatto primo e fondamento di tutti gli atti coscienti, ce la possiamo tuttavia rappresentare di fronte ai singoli atti coscienti? L'*Uphues* distingue la coscienza dai singoli atti coscienti e la chiama *coscienza immanente*. Anch'io, esaminando i concetti dei professori Ferri, Masci e Bonatelli circa la coscienza, credetti comprendere le varie analisi riferite, col rappresentarmi la coscienza quale atto immanente e i singoli atti coscienti come atti transeunti (1). L'*Uphues* procede più oltre ed enumera alcuni caratteri proprî della *coscienza immanente* (pag. 239); questa non è mai in alcun modo un *sapere d'essere coscienza* (Wissensbewustsein); se fosse un *sapere d'essere coscienza* presupporrebbe, come ogni altro atto cosciente, una coscienza immanente per fondamento della sua possibilità. L'atto transeunte, in altre parole, è contenuto nell'atto immanente e questo è il fondamento della sua possibilità; ma l'atto immanente è in sè e per sè e non può essere in altro atto. Siccome poi ogni forma di cognizione importa distinzione e l'atto immanente non essendo contenuto in altro, per questo rispetto ogni distinzione esclude; così l'atto immanente non può avere di sè cognizione (wissen).

(1) Vedi mio *Monismo dinamico*, ecc. — Firenze, 1888, pag. 71 e seg.

Raccogliamo in forma ancora più sintetica il frutto delle analisi riprodotte. Nella cognizione compiuta di alcunchè fuori di noi si può distinguere: 1° La *percezione esterna*, che raccoglie le impressioni sensibili, le qualità sensibili. 2° La *percezione interna*, che, talvolta collegata intimamente con la sensazione, congiunge sinteticamente le qualità sensibili alla coscienza. 3° La *coscienza immanente*, la quale rende possibile la *percezione interna* e la compiuta cognizione. Le qualità sensibili possono nella cognizione considerarsi sotto due aspetti; nella percezione esterna non sono considerate come *contenuto*, come aventi *riferimento* ad altra cosa; nella percezione interna sono *contenuto* e comprendono *riferimento* ad altro. Quantunque la *percezione esterna* sia di quegli atti che non ponno avere oggetto, tuttavia è collegata con la percezione interna avente oggetto; ecco come le qualità sensibili possono dal primo aspetto tramutarsi nel secondo.

Il lettore avrà già veduto il punto debole della teorica dell'A.; questi rimanda e concentra tutte le difficoltà nella *percezione esterna*. In essa le impressioni sensibili non sono oggetto, ma pur tuttavia non s'identificano coll'atto percettivo; sono di questo *termine*. Se non havvi identità tra percezione esterna e qualità sensibili, se non vi può essere contrapposizione, vi deve però essere *distinzione; l'atto della percezione esterna* è analiticamente contenuto, quantunque sia di quelli che non ponno avere oggetto, nella coscienza; le *qualità sensibili* all'incontro non sono immediatamente presenti alla coscienza, a questa sono, mediante la percezione interna, sintetica-

mente unite; tra atto percettivo quindi e qualità sensibile v'è distinzione anche nella percezione esterna. Posto ciò non si può, parmi, eludere le due seguenti difficoltà: 1° o la reale distinzione tra atto percettivo e qualità sensibile è nella percezione esterna *inconscia* e in tal caso s'ammette un percepire, una forma del conoscere inconscia; 2° o è conscia e in tal caso la *distinzione*, presente alla coscienza, importa l'attività del pensiero e le qualità sensibili sono perfettamente conosciute nella loro realtà, per cui riesce un vero di più la percezione interna. Chi tra i moderni con analisi vigorosa chiarisce, su le orme del Rosmini, del Mamiani e del Lotze, come ogni forma di distinzione includa l'attività del pensiero e che conseguentemente il percepire: 1° sia di una sola forma; 2° sia affatto diverso d'ogni altro atto psichico e specialmente della sensazione; è il prof. Bonatelli.

L'importanza del lavoro dell'*Uphues* merita che si consideri la sua dottrina da un ultimo punto di vista; cioè dal punto di vista *del valore del conoscere,* ossia *del Realismo.* Le impressioni sensibili dipendono per rispetto alla loro *esistenza* dagli stimoli fisici; per rispetto poi alla loro *intensità*, e dentro certi limiti, alla loro *qualità* dipendono anche dalle reciproche loro relazioni (pag. 190); sono però contenute nella percezione esterna nella loro genuina realtà. Ma che dobbiamo intendere per realtà delle impressioni o qualità sensibili? Abbiamo visto che esse non sono *contenuto analitico* della coscienza, e quindi possono esistere fuori della coscienza, perchè di questa non sono necessario contenuto; sono perciò *cose in sè*, hanno un'*esitenza extramentale?* No, risponde (pag. 127)

l'A.; altro è affermare che le qualità sensibili siano indipendenti dalla coscienza e dalla percezione; altro che siano indipendenti dagli *organi* e *stimoli*. L'A. riferisce alle qualità sensibili il valore dell'*esistenza fenomenica*: ma fenomeno non è apparenza. I fenomeni ci appaiono come fenomeni reali fuori dello spirito, cioè ce li rappresentiamo come sono in realtà. In quanto i fenomeni fisici ci appaiono come realmente esistenti fuori dello spirito, non sono illusioni, ma ci appaiono non diversamente di quello che sono (pag. 130). Nella percezione esterna noi comprendiamo le impressioni sensibili non come impressioni, ma come cose per sè stanti perchè le vediamo poscia *mediante la percezione esterna*, indipendenti e dalla percezione e dalla coscienza e aventi un modo d'esistere diverso dalle sensazioni, dalle percezioni e dai sentimenti; in quanto dipendono dagli *organi* e dagli *stimoli* non si possono chiamare *vere cose in sè*. Le qualità sensibili per la percezione esterna sono *oggetto-contenuto*; quando su questo *oggetto-contenuto* si dirige la *percezione interna* allora esso appare come contenuto soltanto della percezione esterna. L'oggetto si distingue dal contenuto per l'attività rappresentatrice; il contenuto viene considerato come immagine dell'oggetto, cioè di un che prima percepito.

---

§ III.

Dottrina del Wundt circa la percezione (*).

19. Il *Wundt* insiste a più riprese sulla necessità d'ammettere una forma di conoscere *diretta*, e i caratteri che le assegna, la fanno non molto diversa dalla *percezione esterna* dell'*Uphues*. Sulle prime il conoscere è, secondo il *Wundt*, immediato, diretto, ma questo trae presto seco il *riflesso; carattere proprio del primo* si è che in esso non si distingue la rappresentazione dal rappresentato, la rappresentazione dall'oggetto: l'apparire chiaro di questa distinzione è indice vero del *conoscere riflesso* (1). Ove non si avverta nel conoscere diretto tale unione tra *rappresentazione* e *oggetto*, non si possono, sempre secondo il *Wundt*, evitare gravissimi errori. 1° Si perde per sempre il filo che ci deve condurre a ricongiungere la rappresentazione all'oggetto. 2° Si ritiene *il pensiero ri-*

(*) Vedi il fascicolo di Gennaio-Febbraio 1890.

(1) System der Philosophie — Leipzig 1889 — pag. 95 e seg.

flesso per primitivo e si è sulla via di credere che l'oggetto possa essere dedotto dalla coscienza. 3° Oppure si crede che solo il pensiero possa unificare la rappresentazione e l'oggetto e si ricerca quale delle due cose debb'essere assorbita dall'altra. 4° Si rende quasi inevitabile lo *schematismo kantiano* delle intuizioni e categorie. Il Kant poscia, visto che il pensiero aveva presente solo rappresentazioni, invece di riconoscere che la rappresentazione è alla sua volta oggetto, fu indotto a cercare la via per avere *la cosa*, e questa rinvenne nell'operare pratico (pag. 94 e seg., pag. 104 e seg.).

Come il lettore avrà già avvertito, il *Wundt* nell'opera esaminata non si studia tanto di condurci alla prima forma diretta del conoscere con l'analisi minuta, quanto di chiarirci, a larghi e importantissimi tratti generali, l'importanza grande, per rispetto alle conseguenze, d'ammettere quella prima forma del conoscere che risponde alla percezione esterna dell'*Uphues* e alla percezione sensibile del *Rosmini*, non avente *oggetto*, ma *termine*. Il *Wundt* esamina la percezione non tanto dal punto di vista analitico quanto dal punto di vista sintetico e teorico.

Il filosofo che voglia risolvere il problema della conoscenza deve prendere le mosse secondo il *Wundt* (pag. 107) dal conoscere diretto, dalla percezione sensibile per la quale la rappresentazione è anche oggetto. Si debbono poscia studiare i *processi psicologici* per i quali: 1° la rappresentazione appare come sola rappresentazione e non più come rappresentazione-oggetto; 2° alla rappresentazione succede il concetto, il quale, quantunque diverso dalla rappresentazione, in questa trova il proprio fondamento.

E anche per questo riguardo il *Wundt* ci dà importantissimi principî di valore generale. 1° Non si debbono confondere *con l'intuizione* i concetti ottenuti mediante la riflessione. 2° Si deve avere chiara coscienza dei motivi che hanno dato luogo alle distinzioni riflesse, e tali motivi si debbono avere presenti quando si valutano le distinzioni riflesse in rapporto alla realtà (1). Chi rettamente segue il primo principio evita: 1° Il *realismo oggettivo*, per il quale tutto si trasporta nell'*oggetto*, anche il *soggetto*. (Tipo per noi sarebbe la dottrina del Rosmini.) 2° L'*idealismo* in quanto si considera il solo soggetto, e si ritiene per *oggetti* i concetti o gli atti del soggetto stesso. 3° Il *Realismo trascendentale*, il quale pone *le cose in sè* indipendenti dalle rappresentazioni e quindi inconoscibili; dal punto di vista del *Realismo trascendentale*, ove noi ci restringiamo, anzichè trascenderle, alle nostre cognizioni, saremmo perpetuamente chiusi nell'*Idealismo soggettivo*.

(1) Nell'Introduzione al mio lavoro — *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano* - Fano 1888 p. XXVII, scriveva: «Fatta questa supposizione, che cioè il concetto possa esistere senza giudizio e questo senza sillogismo ecc. e trovato il concetto semplice, quale unità senza varietà, d'un tratto la Metafisica vecchia trapassa dal concetto all'uomo, allo spirito, all'anima, dimenticando in tale modo il pensiero, da cui era partita. Vedendo poi questo composto, vario, coordinato a più funzioni e base di più atti, quello semplice ed uno, ci lancia in un mondo superiore a quello del pensiero, in cui si crede possa esistere l'uno, il semplice, il concetto o l'idea. Il vizio capitale della Metafisica antica in tale dimenticanza e brusco passaggio appunto consiste; prima sottopone ad esame il pensiero e parte dall'analisi delle sue funzioni; ma poi raggiunto il concetto, dimentica ciò che voleva esaminare e trascorre frettolosamente dal concetto all'uomo, in luogo di fermarsi al pensiero da cui era partito e nel quale aveva trovato il concetto ».

Mi preme di far notare un'ultima importante conseguenza della dottrina del *Wundt* intorno alla prima forma diretta del conoscere, o alla percezione sensibile. Il *Wundt* non oppone, come abbiamo visto fare dall'*Hartmann*, il *realismo volgare* al *realismo* della fisiologia, delle scienze e della filosofia; ma da quella parte e su di quello vede fondarsi tutto l'ordinamento del conoscere. Il *realismo volgare* ci fa deviare allorchè non riconosciamo la diversità che passa tra rappresentazione ed oggetto, ma li consideriamo come due aspetti della medesima cosa; il realismo filosofico all'incontro c'impedisce di confondere la rappresentazione e l'oggetto, ma in pari tempo ci fa tener sempre presente la reale loro relazione (2). Non havvi quindi opposizione tra *realismo volgare* e *realismo scientifico* e *filosofico;* le diversità trovano la loro spiegazione per rispetto al primo nella non compiuta conoscenza della relazione (e non identità) che passa tra rappresentazione e concetto; per rispetto al secondo nella dimenticanza che la rappresentazione dice relazione all'oggetto, e che nella conoscenza diretta rappresentazione e oggetto sono già congiunti. Il *realismo filosofico* deve rinnovare nel conoscere riflesso quella *unificazione* che nel conoscere diretto è data immediatamente.

20. Il *Wundt* nell'esaminare più addentro la natura della percezione segue il metodo *analitico-empirico*, del

(2) Tra noi il prof. A. Conti ebbe chiarissimo concetto della reale relazione che passa tra rappresentazione ed oggetto, e anzi tale relazione è per lui il filo conduttore per la soluzione del problema della conoscenza non solo, ma eziandio del problema ontologico, *l'essere* per lui essendo *totalità di relazioni.* — Vedi specialmente — *L'Armonia delle cose* — Firenze, 2ª edizione, 1889.

quale noi abbiamo già esposto l'organismo. Il contenuto della percezione sensibile ci si manifesta come un molteplice, del quale distinguiamo la *materia* e *la forma*. Materia della percezione sono le sensazioni; forma è: 1° l'ordine generale delle sensazioni nello spazio e tempo; 2° la distinzione del tutto così ordinato conforme agli oggetti singoli della percezione (pag. 109). Ho distinto con numeri gli aspetti della percezione allo scopo che il lettore afferri l'importanza dell'ultimo. Per il *Wundt* il processo della percezione ha due gradi: comprende cioè la *sintesi* delle sensazioni in un contenuto spazio-temporale della percezione, e l'*analisi* di questo contenuto nei singoli oggetti. La Scienza e l'Idealismo dirigono la mente così al generale, che facilmente perdono di vista il carattere proprio dell'individualità. Chi tra noi ebbe chiaro concetto dell'importanza che nella percezione si debbono comprendere i caratteri della individualità, per i quali cioè una cosa si distingue dalle altre, fu il Gioberti: questa osservazione non fu l'ultimo tra i motivi che lo indussero ad ammettere *l'intuizione dell'atto creativo*, nel quale si fondamenta, secondo l'opinione del filosofo italiano, la radice della pluralità e la ragione delle cose individuali, o meglio, singole.

Fuori della loro reale unificazione non si dà nè materia, nè forma, nè sintesi, nè analisi: la realtà ci presenta il tutto; noi vi distinguiamo gli elementi mediante la riflessione. L'A. ragiona a lungo sulla diversa importanza dei motivi *psicologici* e *logici* che c'inducono a fare, giustificandola, tale distinzione. Noi siamo costretti a rimandare a questo riguardo il lettore all'opera e invitarlo a

consultarla specialmente da pag. 110 a pag. 121. La Psicologia c'invita a distinguere nella percezione la *materia* dalla *forma* mediante l'osservazione che *spazio* e *tempo* sono *sempre presupposti* quando noi esaminiamo le reciproche attinenze delle rappresentazioni, e che vediamo *spazio e tempo collegati*, non già con le proprietà delle singole rappresentazioni, bensì *col diverso modo* onde le rappresentazioni s'associano. Dal punto di vista *logico* noi siamo invitati a distinguere nella percezione *la forma dalla materia*, quando consideriamo il contenuto della percezione come un *tutto*, una *moltiplicità*. Il concetto di *tutto*, di *moltiplicità* comprende: 1° il concetto delle parti; 2° il concetto delle relazioni tra le parti. Rapportando le proprietà del concetto di *tutto* o *moltiplicità* al contenuto della percezione, noi vediamo che dall'esperienza ci vengono dati gli elementi del tutto, ma non l'ordine loro, sul quale poggia la possibilità delle relazioni tra gli elementi. Se ci formiamo chiaro concetto di queste due osservazioni, eviteremo senza grande difficoltà, due gravi errori *psicologico* l'*uno* (1), *logico l'altro*: cioè 1° di considerare spazio e tempo come fossero speciali rappresentazioni, aventi proprio contenuto (spazio e tempo finiti

(1) Ma lo spazio e il tempo non potrebbero essere proprietà dei singoli elementi del contenuto percepito? Tale questione non può essere risoluta che nella sfera della ricerca scientifica. Ricordo per ora l'importante lavoro del *Panizza* — *Fisiologia del Sistema nervoso* —, tutto inteso a provare che spazio e tempo sono inerenti alla materia della percezione. Non c'è dato ora di esaminare, come conviensi, le ricerche del *Panizza;* noto solo con dolore come intorno a questo lavoro, anche se non si possono ammettere tutte le conclusioni dell'A. si sia cercato di fare il vuoto.

o infiniti, vuoti o pieni); 2° di considerare lo *spazio* e il *tempo* quali forme rigide, che determinano le reciproche relazioni delle rappresentazioni.

Il vero fondamento logico della distinzione tra forma e materia il *Wundt* lo ritrova: 1° nel concetto di *variazione indipendente* tra gli elementi formali e materiali della percezione; 2° nel concetto di *costanza* delle proprietà generali degli elementi formali. Il concetto di *variazione indipendente* importa che, data la variazione del tutto, alcuni elementi *variino*, mentre altri *restano costanti.* Se riferiamo questo concetto di variazione indipendente ad un composto di due elementi, *A* e *B*, sono possibili tre casi: 1° *A* può rimanere costante, mentre varia *B*; 2° *B* all'incontro può rimanere costante, mentre varia *A*; 3° possono variare e *A* e *B*, ma *casualmente*, cioè *A* e *B* possono variare in modo che le *variazioni dell'uno non importino necessariamente* le variazioni dell'altro. Come il concetto di *variazione indipendente* s'avveri nel contenuto della percezione e ci possa guidare a distinguervi la forma dalla materia, il lettore vede da sè. L'elemento *costante* del contenuto della percezione, di fronte alla variazione degli altri, c'induce a considerare la *costanza* delle proprietà generali degli elementi formali. Le proprietà dello spazio e tempo ci appaiono costanti, perchè in una data porzione di tempo e spazio vi possiamo immaginare un diverso, anzi diversi contenuti; lo spazio e il tempo ci appaiono *congruenti* con loro stessi. La costanza delle proprietà generali del tempo e dello spazio non giustifica però l'*apriorità* delle forme dell'intuizione nel senso kantiano; 1° perchè costanza è un concetto;

2° perchè costante è soltanto il *contenuto*. Le forme dell'intuizione non sono *apriori*, ma si presuppongono (pag. 151).

La distinzione di materia e forma per rispetto al contenuto s'intreccia con la distinzione del soggetto dall'oggetto, della rappresentazione dal contenuto. Il lettore noti come ora nel chiarire la distinzione tra *soggetto* ed *oggetto*, *rappresentazione* e *contenuto*, il *Wundt* venga a determinare il *valore conoscitivo* della percezione.

I motivi che giustificano la distinzione del *soggetto* dall'*oggetto* sono: 1° i caratteri proprî del pensiero; 2° l'opposizione tra volontà e il termine di questa volontà. Il pensiero di fronte al proprio oggetto è *soggettivo, conscio, attività* che importa relazione di un oggetto ad un altro; pensare vuol dire riferire una cosa ad un'altra (pag. 38 e seg.). L'opposizione tra volontà e il suo termine si chiarisce con l'osservazione psicologica: 1° che la volontà di fronte alle rappresentazioni in un primo momento è passiva, in un secondo è *attiva*; 2° che la volontà in quanto è attiva non solo è di sè consapevole, ma è eziandio *costante* di fronte alla mutabilità delle rappresentazioni.

21. Come distinguiamo noi un oggetto da un altro? Come conosciamo l'oggetto singolo? Su che poggia la fede che il mondo sia un tutto di cose, anzichè di rappresentazioni? È questo l'ultimo dei tre aspetti coi quali si compie il fatto della percezione. Tenteremo di riassumere le numerose analisi dall'A. fatte a questo proposito. Nel contenuto della percezione noi notiamo variazioni qualitative (qualità sensibili a motivo dei cinque sensi) rimanendo invariato lo spazio o meglio il posto. Le variazioni qualitative

appaiono nel *tempo;* all'incontro mutandosi, *fermo il contenuto,* il posto, noi abbiamo il concetto di movimento, che appare nel tempo e nello spazio. Col concetto di movimento si collega quello di oggetto mosso o oggetto singolo. La diversa posizione dell'oggetto è quindi un carattere che determina la sua *singolarità:* se alla diversa posizione per analogia colleghiamo il sentimento della nostra individualità, la percezione dell'oggetto singolo s'accentua. Ciò che movendosi non si divide, è oggetto singolo. Il carattere di singolarità dell'oggetto non è contenuto nella rappresentazione, ma in speciali eccitamenti del sentimento. Il lettore abbia a questo proposito presente quanto il nostro *Rosmini* ragiona sul *tono* della sensazione (1). Se osserviamo come lo spazio e il tempo si possono considerare disgiunti dal contenuto della rappresentazione, mentre la distinzione di un oggetto dall'altro è intimamente collegata con il tempo, lo spazio e il contenuto della rappresentazione, noi avremo la ragione del perchè consideriamo il mondo come un tutto di cose. Nella complicata tessitura della vita psichica spesso noi restiamo incerti della retta applicazione delle fatte distinzioni: in tali casi la decisione spetta all'esperienza: questa ci deve apprendere quanto spetta al soggetto e all'oggetto, alla forma e alla materia.

Noi possiamo significare il *realismo* dell'A. con le seguenti espressioni. L'esistenza dell'oggetto ci rimane

(1) Vedasi mio lavoro — *Dottrina dell'Essere nel Sistema rosminiano,* pag. 431 ove ho cercato chiarire la relazione che il Rosmini pone tra il *tocco* della sensazione e lo *stoffo* della cosa.

immediatamente data con l'esistenza del soggetto; l'oggetto ci è dato immediatamente nella *rappresentazione-oggetto* come reale; il soggetto ritiene immutata la realtà dell'oggetto non ostante le correzioni che il contenuto della rappresentazione, per l'opporsi delle rappresentazioni stesse, può subire; la realtà immediatamente data rimane presto nel pensare riflesso involta in molteplici elementi e relazioni. Se noi abbiamo presente che tutta la realtà data al conoscere diretto è una *rappresentazione-oggetto*, potremo conciliare le sopra riferite espressioni, le quali hanno un significato nettamente realistico, con la seguente conclusione fatta dall'A. stesso: « Noi possiamo raccogliere il risultato delle nostre analisi anche in questa breve formola, cioè che il soggetto conoscente è capace di *percepire soltanto sè stesso,* il *mondo oggettivo* lo *concepisce* soltanto, cioè lo contiene in concetti » (pag. 145).

22. La dottrina del *Wundt* intorno alla percezione ci porta ad un vero *realismo?* La risposta la lasceremo ad un altro autore tedesco. Per ora ci piace stabilire un raffronto tra la dottrina circa il percepire dell'*Uphues* e quella del *Wundt.* 1° Tutti e due partono da un punto comune, quantunque lo denominino con vocaboli diversi; cioè la realtà diversa del soggetto ci è data secondo i due autori soltanto nel conoscere diretto e in una forma del conoscere fondamento di tutte le altre; l'uno chiama questa forma del conoscere *percezione esterna,* l'altro la chiama *percezione* o *conoscere immediato, diretto* (naiv). 2° Il contenuto di questa prima forma di conoscere per l'*Uphues* sarebbero le qualità sensibili che rimangono però inconscie; per il *Wundt* è una rappresentazione-og-

getto. 3° Per tutti e due in questa prima forma del conoscere non havvi distinzione di soggetto e di oggetto, di cognizione e di suo contenuto. 4° Procedendo nello studio dei processi della percezione l'*Uphues* tenne principalmente conto dell'aspetto soggettivo e ci parla della sensazione, della coscienza e del come le qualità sensibili, per sè *inconscie*, s'*uniscano sinteticamente* alla coscienza; il *Wundt* tenne maggior conto del meccanismo psicologico e logico che ci conduce a distinguere il soggetto dall'oggetto. 5° Tutti e due nel valutare il valore conoscitivo della percezione propendono, attraverso il Criticismo kantiano, al *Realismo*. Tuttavia notevoli sono le differenze: *a)* l'*Uphues*, in quanto ammette le impressioni o qualità sensibili per sè inconscie e alla coscienza unite sinteticamente, s'approssima di molto al *Realismo*; ma poi tutto ad un tratto pare se ne allontani quando sostiene che le qualità sensibili non importano riferimento ad altro; il *Wundt* pare s'allontani di troppo dal *realismo* quando determina l'oggetto del conoscere diretto con l'espressione « *rappresentazione-oggetto* », vi si approssima più dell'*Uphues* quando afferma che le rappresentazioni importano riferimento ad altro. *b*) Tutti e due rinforzano il valore obbiettivo delle cognizioni ottenute col percepire invocando un fatto psicologico: l'*Uphues* invoca la *coscienza*, il *Wundt* la *volontà*: per quanto spetta la difesa del *realismo* il primo è senza dubbio più felice del secondo: perchè al concetto di coscienza, quale *atto immanente*, s'oppongono minori difficoltà che al concetto di volontà, quale *attività originaria*; perchè il primo chiarisce meglio con l'espressione, essere le qualità sensibili unite sinteti-

camente alla coscienza, l'opposizione costante tra soggetto ed oggetto, che non faccia il secondo con l'assicurarci che l'attività del pensiero conserva la realtà del conoscere diretto, immutata.

§ IV.

Dottrina della percezione di E. von Hartmann.

23. Il celebre autore della — *Filosofia dell'Inconscio* — ha pubblicato numerosi scritti intorno al problema della conoscenza; la nostra rivista generale sarebbe assai difettosa se non ne tenesse il dovuto conto. Avremo principalmente presenti le seguenti pubblicazioni: 1° *I. H. von Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus* (1); 2° *Kritische Grundlegung des trascendentalen Realismus* (2) 3° *Das Grundsproblem der Erkenntnisstheorie* (3).

Per quanto spetta all'*Hartmann*, dopo aver esposte le dottrine dell'*Uphues* e del *Wundt*, possiamo, senza peccare contro la chiarezza, essere brevi. Con grande chiarezza, acume e serenità di critica, l'*Hartmann* ha esaminato le varie soluzioni idealistiche del problema della conoscenza; risultato del suo esame si è la dimostrazione che l'*Idealismo*, ove si voglia essere conseguenti, mena direttamente all'*Illusionismo*, e che non si possono evitare le assurdità di questo se non se col *Realismo trascendentale*. Vediamo

(1) Lipsia — 1875.
(2) Ibidem — 1875.
(3) Ibidem — 1889. Questo terzo lavoro va considerato, anche conforme all'intenzione dell'A., come una continuazione del secondo.

il carattere e il fondamento della sua dottrina. Il principio che informa tutto il metodo dell'A. è il seguente: per risolvere il problema della conoscenza conviene si proceda induttivamente e perciò non si può partire se non se da fatti immediati: questi non sono che i fenomeni soggettivi, il contenuto della coscienza (1ª delle op. cit., pag. XI). Se esaminiamo questo contenuto, lo vediamo essere niente altro che le nostre rappresentazioni. « Ciò che percepiamo fuori di noi, in noi è soltanto rappresentazione » (Ibidem., pag. 3). Se tutto il conoscere si limitasse a presentare alla coscienza la rappresentazione, non si potrebbe in nessun modo negare verità all'Idealismo. Ma a ciò non si restringe il conoscere: « La coscienza non ritiene la propria sensazione come ciò che è in sè, vale a dire come soggettiva, ma la considera istintivamente come l'azione di una causa trascendentale e a questa la riferisce » (2ª op. cit. pag. 106).

24. Tutto il *realismo* dell'A. poggia quindi su tale *istintiva stima* e *tale riferimento* della sensazione. Ma come si giustifica e la stima e il riferimento? L'A. ci fa osservare essere ogni percezione legata intimamente col sentimento e questo con la volontà; il sentimento, di fronte allo stimolo, all'impressione, subisce *coazione*, e tale modificazione subita s'esprime come *necessità indicatrice* di una volontà o forza esterna. Il sentimento dell'impotenza della volontà di fronte ad una coazione prepotente, la quale viene *sentita* come *non voluta*, provoca la relazione trascendentale tra l'affezione sentita ed esistente nella coscienza, e l'azione della cosa esterna. « Soltanto perchè l'anima è nel medesimo tempo *intelligenza* e *volontà*, soltanto perchè ogni contenuto del sapere ottenuto mercè

la percezione diventa successivamente *affezione della volontà*, la quale appare alla coscienza come sentimento della *forza patita*; soltanto per ciò la coscienza, sottoposta a tale violenza, pone una forza trascendentale e a questa riferisce il contenuto della percezione » (1ª delle op. cit., p. 45).

Tale è la *giustificazione psicologica* della stima istintiva e del riferimento *a forza trascendentale* della sensazione: ora dobbiamo vederne la giustificazione logica. Come *la prima* poggia su le *relazioni psicologiche* onde la percezione è legata al sentimento e alla volontà, così *la seconda* si riferisce alle *relazioni del pensiero*. Le qualità sensibili hanno duplice significato, immanente l'uno trascendente l'altro. Nel significato dell'immanenza esse esistono soltanto nella coscienza; nel significato della trascendenza sono qualità delle cose. Ma tra le qualità *sensibili* e le qualità *delle cose* non corre alcuna somiglianza; le prime non sono punto *immagini simili* delle corrispondenti qualità delle cose; tuttavia le prime « sono indici infallibili e rappresentazioni coscienti *per l'esistenza* delle seconde nella *cosa in sè* » (1ª delle op. cit. pag. 24). Ma come mai le qualità sensibili, esistenti solo nella coscienza, affatto diverse dalle qualità *della cosa*, possono essere *indici infallibili*, sia pure non delle qualità stesse, ma soltanto della loro esistenza?

Tutta la forza della dimostrazione è contenuta nel brano seguente, ch'io riporto testualmente: « Se è dato qualcosa di diverso dalla nostra coscienza (1) che a noi

(1) E che sia dato non havvi dubbio, perchè ci è indicato, secondo l'*Hartmann*, dal sentimento di violenza patito dalla volontà.

non sia tanto indifferente come se non esistesse, tale trascendente deve entrare in relazione con la coscienza, poichè esso determina, quale causa, il contenuto della coscienza stessa. Quindi ne segue che il solo modo e la sola maniera possibile di superare l'*Illusionismo assoluto* consiste *nel riferire* il contenuto trascendentale della coscienza ad alcunchè di trascendente che *si suppone* causa trascendente del contenuto della percezione. Questa ipotesi, che potrebbe essere ammessa anche dagli Idealisti, è la sola che possa spiegare lo stimolo prodotto dalla direzione dell'intelligenza, che ci spinge a riferire le nostre percezioni ad una *cosa trascendente in sè.* » (1ª delle op. cit. pag. 58.) La dimostrazione è strettamente *teleologica*: volendosi superare l'*Illusionismo assoluto* (fine) dato lo stimolo che ci spinge a riferire il contenuto della percezione ad un che diverso dalla coscienza, si deve ammettere: 1° Una *cosa in sè* trascendente; 2° Una relazione, per quanto misteriosa, tra la volontà che appare nella coscienza e la *cosa in sè*.

25. L'A. segue il medesimo procedimento nel giustificare e dimostrare il *carattere spaziale* dell'oggetto percepito. Dopo aver osservato: 1° come la sensazione primitiva dell'intuizione spaziale possa differenziarsi soltanto per *intensità* e *qualità*, ma in nessun modo per *estensione*; 2° come sia affatto impossibile che dall'esterno, mediante la materia della sensazione, entri nell'anima lo spazio: conclude che l'anima indubitativamente deve, in occasione della sensazione, produrre da sè e in sè l'estensione dell'intuizione spaziale, anche nel caso che gli elementi intensivi e quantitativi della sensazione avessero note tali

da stimolarla all'aggiunta dell'estensione (2ª delle op. cit. p. 127). L'estensione quindi, punto non diversamente dalle qualità sensibili, *è qualità dell'anima;* ma come anche la *cosa in sè* ha qualità, l'*esistenza* delle quali è indicata *infallibilmente* dalle qualità sensibili, così la *cosa in sè deve essere* parimenti *spaziale.* Come ciò si dimostra? 1° Con l'osservazione che con quell'atto, col quale poniamo l'intuizione trascendente, col medesimo trapiantiamo l'intuizione stessa nello spazio. Quanto s'è quindi ragionato per chiarire la possibilità del riferimento delle qualità sensibili alla *cosa trascendente,* si deve riferire alla possibilità dell'intuizione spaziale. (2ª delle op. cit. pag. 134). 2° Col solito ragionamento *teleologico:* « Se spazio e tempo non sono forme della *cosa in sè* ogni cognizione della *cosa* è impossibile, così per rispetto alle sue proprietà originarie in relazione con le qualità sensibili, come per rispetto alle qualità sensibili in relazione con le forme dell'intuizione. Poichè l'ipotesi della *spazialità della cosa in sè* serve non solo a chiarire la possibilità della cognizione della *cosa* in quanto è causa delle sensazioni; ma serve eziandio a chiarire la concreta determinazione delle nostre forme d'intuizione » (2ª delle op. cit. pag. 136). Spazio e tempo sono per un aspetto *forme soggettive a priori*, *fondamento* dell'intuizione; per un altro aspetto sono forme *reali-oggettive, fondamento* dell'essere delle cose.

26. Stabiliamo un breve parallelo tra la dottrina del *Wundt* e quella dell'*Hartmann.* 1ª Il *Wundt* nel chiarire il fatto della percezione parte dall'oggetto del conoscere diretto e questo considera come *rappresentazione-oggetto;*

l'Hartmann invece parte dal primo fatto immediatamente conscio e trova esser questo la semplice rappresentazione. 2° Tutti e due nel chiarire la realtà di un che diverso dal conoscente ricorrono ad un fatto psicologico, alla violenza patita dalla volontà e a giustificazioni logiche (e queste sono molto diverse per i due autori) dell' accennata opposizione tra soggetto e oggetto. 3° L'Hartmann essendo partito dalla semplice rappresentazione, per toccare la realtà, dovette ricorrere al *Realismo trascendentale* e giustificarlo con dimostrazioni *teleologiche*; il Wundt essendo partito dalla *rappresentazione-oggetto* consegue il medesimo fine, senza essere costretto a ricorrere a *realtà alcuna trascendente.*

Per quanto spetta il punto di vista proprio dell'*Hartmann*, diverso da quello di tutti gli altri filosofi, faccio due sole osservazioni: 1° Abbiamo già veduto come le dimostrazioni *teleologiche* mettano capo a conclusioni soltanto possibili. La possibilità di fronte alla molteplicità dei casi possibili, importa probabilità; la probabilità anche innalzata alla *n* potenza, rimane sempre probabilità e non diventa mai certezza. A questo proposito rimando il lettore alle acute osservazioni del *Bonatelli* contenute nelle sue *Discussioni gnoseologiche* (1). Il *Realismo trascendentale* s'aggira quindi intorno a semplici probabilità; ma v'è una *realtà probabile?* 2° L'*Hartmann* ammette alla fine dei conti una *relazione di carattere ignoto* tra quella realtà trascendente che è *il conoscente* e quella realtà trascendente che è *la cosa conosciuta*;

(1) Venezia 1885, pag. 40.

relazione di carattere per *un aspetto ignoto*, per *un aspetto causale* tra qualità, spazio e tempo della *cosa in sè* e qualità sensibile, spazio e tempo dell'intuizione cosciente; ora io dico, queste relazioni non ci sono date e poste anche dal *realismo comune* (naiv), quantunque l'uomo volgare, sconoscendo talvolta la relazione, confonda i termini? E che bisogno c'è di foggiarsi tante forme d'*inconscio*, per poi aver la briga di giustificarle con *dimostrazioni teleologiche*, quando dopo lungo e penoso cammino nel regno nebuloso del *Realismo trascendentale*, si perviene a quei risultati che il realismo comune ci dà immediatamente? L'errore primo dell'*Hartmann* e radice di tutti gli altri consiste, a mio avviso, nell'aver egli voluto trovare *opposizioni*, anzichè *esigenze d'inverare* l'unione tra il *realismo comune* e il *realismo scientifico* e *filosofico*. L'esposizione che ora faremo della dottrina, sempre intorno alla percezione, di *Engelbert Lorenzo Fischer* può essere riguardata come un esame dei punti di vista che l'*Hartmann* ha comuni con altri autori.

§ V.

Dottrina della percezione di Gilberto Lorenzo Fischer.

27. Il Fischer nel suo lavoro — *Die Grundfrage der Erkenntnisstheorie*, ecc. (1) — alla propria teorica fa precedere un'importante critica delle dottrine altrui, divisa in due parti; nella prima esamina le teoriche che menano

(1) Mainz, 1887.

direttamente all'*Idealismo*, nella seconda quelle che difendono il punto di vista del *Realismo*. Tutta la critica è informata ai seguenti principî: 1° Ove non si distingua il *percepire dal sentire*, non si potrà mai stabilire basi ferme di un vero *Realismo*. 2° Dato che il contenuto delle percezioni non fosse altro che rappresentazione, questa essendo soggettiva, per quanto si maneggi il principio di causa e per quanto alle rappresentazioni s'assegnino *indici significativi* della realtà, non si potrà mai uscire dal soggetto e fermare il piede nel regno dell'oggetto. Questo secondo principio, che pure non può considerarsi disgiunto dal primo, chiarisce nelle sue linee generali tutta la dottrina dell'autore.

Ecco i fatti, le ragioni che l'autore adduce per giustificare il primo principio:

1° La *percezione* si manifesta alla coscienza come *diversa*, e non solo distinta, dalla *sensazione*. La coscienza non ci può chiarire *la qualità* per cui la percezione è diversa dalla sensazione, perchè i fatti elementari interni entrano belli e fatti nella coscienza e non si lasciano analizzare; la nostra ricerca deve restringersi allo studio dei processi per i quali avvengono (pag. 392). La diversità tra sensazione e percezione non viene chiarita: *(a)* nè in virtù delle leggi onde le rappresentazioni s'associano; *(b)* nè in virtù della distinzione tra aspetto attivo e passivo della sensazione (Bain); *(c)* nè per il fatto che alcune sensazioni formano dei gruppi indipendenti (Souriau), dei sistemi (Paulhan) forniti di una specie d'individualità; *(d)* nè per il fatto che le sensazioni importano soltanto classificazione, mentre le percezioni

importano eziandio riferimento (Sully); *(e)* nè perchè il sentire importa soltanto distinzione, mentre la percezione importa eziandio classificazione e riconoscimento (Höffding, Taine, Ardigò); *(f)* nè perchè le sensazioni si localizzano debolmente, mentre tale localizzazione s'accentua nelle percezioni e importa proiezione (1).

2° La percezione è diversa dalla sensazione perchè il *contenuto* della prima *non è soltanto la rappresentazione.* E infatti: *(a)* Mentre le rappresentazioni variano da uomo a uomo e nel medesimo uomo secondo le diverse circostanze, il contenuto della percezione all'incontro è identico e costante per tutti gli uomini (pag. 425); *(b)* La coscienza distingue le rappresentazioni di un oggetto rinnovate nella memoria dalla percezione dell'oggetto: le prime si manifestano come fenomeni *ideali-oggettivi* e *immanenti* nella coscienza; l'oggetto della percezione appare *necessariamente* come alcunchè di *reale-oggettivo* al di fuori della coscienza. Se prestiamo fede alla coscienza quando depone che le rappre-

(1) Gli aspetti diversi dai varî autori invocati per spiegare la differenza che passa tra sensazione e percezione, da me indicati con le distinzioni *b, c, d, e* non sono veramente nè esaminati, nè enumerati dal *Fischer.* Io li ho qui ricordati sì perchè l'A. li presuppone, sì perchè meglio chiariscono il suo pensiero. Il lettore che desiderasse un esame minuto di questi varî aspetti, potrebbe consultare le seguenti opere: *Psychologie de l'Association* del Ferri. Parigi 1883. *Discussioni gnoseologiche* del Bonatelli, Venezia 1885. *Wahrnemung und Empfindung* dell'Uphues. Il *Souriau* espose la sua dottrina con intuitiva lucidezza in un articolo « *Les sensations et les perceptions* » inserito nella *Revue Philosophique.* Ann. 1883 vol. 16. Vedi anche un articolo del *Bonatelli* inserito nella medesima rivista, ove s'esamina il punto di vista del *Souriau.* Per quanto spetta il *Paulhan* vedi la sua opera l'*Activité mentale*, Parigi 1889. Per quanto spetta l'Ardigò vedi il suo lavoro — *Il fatto psicologico della percezione.* Opere filosofiche, vol. 4°, Padova, 1886.

sentazioni ricordate son soggettive, perchè non le dobbiamo credere quando ci chiarisce essere l'oggetto della percezione fuori di lei ed oggettivo (pag. 428)? *(c)* Il contenuto della percezione s'accorda con gli atti della volontà e coi nostri movimenti; il che non s'avvera punto nelle rappresentazioni (pag. 434); *(d)* Il lettore ricordi a questo proposito le analisi dell'*Uphues* intese a chiarire come la *sensazione* sia *analiticamente contenuta nella coscienza,* mentre il *contenuto della percezione alla coscienza sia sinteticamente congiunto* (1).

Passiamo a vedere come l'A. giustifichi l'altro importantissimo principio, come cioè, dato che il contenuto della percezione fosse la rappresentazione, ci sarebbe per sempre chiusa la via, che conduce al *Realismo.* Di questo principio l'A. dà due dimostrazioni, *indiretta* l'una, *teleologica* l'altra. L'orditura della prima è la seguente: supposto chiarito che i varî tentativi fatti per giungere, partendo dalla rappresentazione, alla realtà, abbiano fallito la meta, resta *indirettamente* dimostrata l'impossibilità del trapasso dalla rappresentazione alla realtà. L'orditura della seconda dimostrazione è la seguente: supposta l'esigenza del Realismo, questa non si può appagare, chiarire e giustificare in altro modo che ammettendo la diretta percezione della realtà.

Alla prima dimostrazione l'A. dedica un intero capitolo. Esamina, avanti tutto, i varî aspetti che nella mente de' varî filosofi ha preso l'opinione potersi compiere e giustificare il passaggio dalla rappresentazione all'oggetto

(1) Parmi soverchio l'avvertire che il *Fischer* non ha toccato questo punto; a me pare di grande valore per la tesi dal *Fischer* sostenuta.

mercè una *conclusione causale inconscia*. Ricorda: 1° L'opinione di *Gottlob Ernesto Schulze*. (La modificazione dell'organo sensibile perviene all'anima, suscita la rappresentazione ed eccita nella intelligenza una proprietà della rappresentazione stessa, per la quale questa può riferirsi ad una causa esistente fuori dell'anima.) 2° La opinione dello *Schopenhauer*. (L'impressione appare effetto d'un'attività, il passaggio dalla rappresentazione alla causa è *immediato*, *vivente*, *necessario*.) 3° Dell'*Helmholtz* (le eccitazioni nei nervi sono conscie; l'attività che ci porta alla percezione rimane inconscia; l'oggetto è percepito per *conclusione inconscia*) (1). Tralascio le critiche riferite alle opinioni di ciascun autore; ricordo tre osservazioni che hanno valore generale. 1° Si può dare una valevole applicazione inconscia del principio di causa? 2° Un'applicazione indeterminata del principio di causa non giustifica un riferimento delle rappresentazioni ad oggetti determinati. 3° Un'applicazione generale ed inconscia del principio di causa non giustifica il riferimento della rappresentazione a causa esterna piuttostochè interna. Il Göring a questo proposito scrive: (2) « Se dall'attività si conclude senza nulla sapere delle cause esterne, la conclusione è retta, poichè l'attività può provenire da più cause; ma la conclusione dall'attività alla causa nulla

(1) L'A. non esamina il tentativo fatto dal Positivismo nello spiegare il passaggio dalla rappresentazione all'oggetto in virtù della genesi e formazione dell'organismo e della psiche. — Un'accurato esame di questo tentativo, chiarito specialmente dal Lewes, il lettore lo può trovare a pag. 98 e seg. delle *Discussioni gnoseologiche* del Bonatelli.

(2) *System der kritischen Philosophie*, Lipsia 1874, parte 2. p. 220.

ci può dire se alcuna o tutte quelle cause siano dentro o fuori il soggetto. Abbiamo quindi soltanto un giudizio analitico: dove havvi attività, vi sono anche cause e viceversa, senza che si possa aggiungere nulla di più per determinare le speciali proprietà della causa. »

Procedendo nella sua ricerca l'A. esamina in secondo luogo la teorica dello Stuart Mill; in terzo luogo quella del nostro Rosmini; in quarto luogo la *teorica dell'azione della volontà impedita* dello *Schaarschmitt* e del *Wundt*. Ecco in succinto la teorica dello *Schaarschmitt* (*Philosophische Monatshefte*, anno 1878, vol. 14° pag. 387). Più che il pensiero, ci eccita a trascendere la coscienza la *volontà*; il sentimento muscolare è collegato con l'attività della coscienza; l'io non è semplice rappresentazione, ma bensì *realtà*, *attività*, *essere*, *sostanza*, è *res cogitans et movens*; il corpo è la determinazione del movimento; ciò che s'oppone al movimento è *cosa esterna*. L'A. esponendo la teorica del *Wundt* si riferisce al primo volume della Logica da questo pubblicato nel 1880; noi ci siamo serviti del *System der Philosophie* (1889) ma in questa come in altre questioni il *Wundt* non ha punto modificato, nell'ultima pubblicazione, il suo pensiero. Il lettore ricorda come per il *Wundt* oggetto della percezione, del conoscere diretto sia una *rappresentazione-oggetto*, come la rappresentazione dell'oggetto veduto sia una con l'oggetto stesso. Il *Fischer*, relativamente a questa dottrina, 1° domanda come si conosca questa identità; 2° osserva che, ove il contenuto della percezione fosse una semplice *rappresentazione-oggetto*, il pensiero riflesso non potrebbe avere motivi sufficienti per distinguere l'oggetto dalla

rappresentazione perchè non si conoscono gli elementi oggettivi della *rappresentazione-oggetto*. 3° Che il contrasto tra gli oggetti esterni e il corso delle rappresentazioni; tra gli oggetti esterni e il sentimento e la volontà non può essere giustificato, se l'oggetto della percezione è semplicemente *rappresentazione-oggetto*. 4° Finalmente che il contrasto tra volontà ed oggetti chiarisce la fede o persuasione nella reale esistenza delle cose, ma non spiega punto, e tanto meno giustifica, il fatto del conoscere.

28. Visto come il *Fischer* dimostra i due principî, ai quali è informata tutta la sua critica, riassumiamo ora la sua teorica della percezione. A questa fa precedere una breve esposizione di dottrine *onto-cosmologiche* per chiarire le reciproche relazioni che s'avverano tra le cose reali. Gli elementi onde si compongono le cose, hanno proprietà originarie; la reale reciprocanza degli elementi produce le qualità oggettive; perchè si dia percezione è necessaria una *connessione tra coscienza ed oggetto; la coscienza*, come specchio, *riflette tale connessione*. L'attività delle cose eccita negli organi *impressione affettiva*; a questa risponde *analoga reazione*; mentre s'effettua la reazione all'impressione, abbiamo le *riproduzioni analoghe* o *diagramma* dell'oggetto; queste riproduzioni si potrebbero per alcuni aspetti paragonare all'*immagine nella retina*; le *riproduzioni analoghe* sono quindi di natura fisica, non si percepiscono immediatamente, ma abbiamo ragione sufficiente per ammetterne l'esistenza: non sono *rappresentazioni*, non si percepiscono, nè si *proiettano*, nè la *proiezione* degli stati di coscienza *per esse si compie*. Non percepiamo nè l'affezione sensibile, nè il processo dei

nervi, nè le modificazioni eccitate nell'organo centrale, nè le immagini sensibili, nè le rappresentazioni, nè i simboli, nè le cose in sè; *ma l'effetto generale* che risulta e dall'*attività* degli elementi primi sostanziali e dall'*azione dinamica* di questi sui sensi e dalla *rispondente reazione* dei sensi. L'oggetto percepito ha valore fenomenico; è fenomeno, ma non rappresentazione; è apparenza oggettiva fuori di noi (pag. 437 e seg.). La teorica dell'A. è compiutamente conforme ai principî del *Dinamismo herbartiano*; ma è la sola conclusione che si possa dedurre dai principî sì bene chiariti dall'A. e dei quali tanto bene seppe servirsi nell'esaminare le teoriche altrui?

Senza alcun dubbio i diritti del Realismo nella teorica dell'A. sono salvi, allorchè si afferma che si percepisce direttamente la *risultante e* dell'azione dei reali esercitata sugli organi sensibili *e* della reazione interna a tale azione; allorchè s'afferma intercedere *reale relazione* tra l'oggetto e l'atto della percezione senza che punto l'uno assorbisca l'altro, senza che l'uno sia nell'altro immanente (pag. 439); allorchè s'afferma che la percezione immediata ha il medesimo valore conoscitivo della coscienza (pag. 444). I diritti del Realismo sono salvi quando alla percezione s'assegna un contenuto diverso, reale, esterno all'atto percettivo; ma per quanto riguarda la natura oggettiva del contenuto che cosa conosciamo? Questo punto della teorica dell'A. parmi meriti attenta considerazione. Noi percepiamo direttamente non l'oggetto, ma una *risultante* dell'azione su di noi dell'oggetto e della reazione nostra su l'oggetto; l'oggetto quindi non ci appare nella sua reale attività, a questa

si mescola l'atto percettivo, l'elemento soggettivo non conturba, falsa, la reale attività dell'oggetto? Si potrebbe dire di no, affermando che l'atto della percezione, *diverso dalla sensazione*, lascia, come la coscienza, trasparire nella sua realtà l'azione dei reali su di noi esercitata; ma: 1° come perviene alla coscienza nella sua purezza l'azione dei reali su di noi? 2° questo non è il punto di vista dell'A. Qui potremmo riferire tutte le critiche che il Bonatelli fa alla teorica del *Broglie* da lui esaminata e stimata prossima alla verità, allorchè questi parla di immagine invisibile *au travers de la quelle* l'oggetto diviene presente; ma sono costretto a rimandare il lettore all'opera stessa del Bonatelli (1).

Domandavamo se, coi due principî, che informano la parte critica del lavoro del *Fischer*, non si possa giustificare altra teorica circa la percezione diversa da quella che egli ci ha data. La risposta il lettore la potrà trovare nelle due teoriche della percezione dei Professori *L. Ferri* e *Bonatelli*, tutti e due non esitano ad ammettere i principî del *Fischer*; ma tutti e due concludono ad una teorica diversa da quella del *Fischer*. In che la teorica del Ferri differisce da quella del Bonatelli, sarà chiarito nella seconda parte del nostro lavoro.

(1) *Discussioni gnoseologiche* — Venezia — 1885, pag. 119 e seg.

§. VI.

Conclusione della prima parte.

29. Nel primo paragrafo abbiamo esposto la natura dei tre metodi che si sogliono seguire nel risolvere il problema della conoscenza, e la nostra esposizione era intesa a chiarire la validità di tutti e tre. Però siccome sono l'uno dall'altro diversi, e non si possono percorrere *contemporaneamente* tre vie diverse, così conveniva ricercare un criterio per determinare *quando* e *dove* l'un metodo si dovesse preferire all'altro. Abbiamo detto che tale criterio non ce lo può dare se non se *l'analisi psicologica*, la quale, nel descrivere il fatto del conoscere, ci presenta gli aspetti e i momenti diversi del problema. Siccome poi il conoscere all'analisi psicologica non appare mai disgiunto dalla coscienza, e da tutti ormai si riconosce l'assurdità d'ammettere un *conoscere inconscio*, un conoscere che nulla ci faccia conoscere; così appare evidente come nel risolvere il primo aspetto del problema della conoscenza si debba preferire il metodo *analitico-empirico*: cioè dato il fatto compiuto, conviene ricercare quanto il soggetto e quanto l'oggetto hanno portato perchè il fatto potesse compiersi. Ma se il fatto del conoscere si

manifesta indissolubilmente unito alla coscienza, avanti di risolvere nel suo primo momento il problema della conoscenza mediante i principî del metodo *analitico-empirico*, non sarebbe meglio e maggiormente conforme al carattere delle ricerche scientifiche, studiare la genesi, la formazione della coscienza? La questione posta è legittima, conviene però osservare: 1° È tale ricerca possibile? 2° Presuppostane la possibilità s'è costretti a farla su terreno non solo estraneo alla dottrina della conoscenza, ma eziandio alla Psicologia. Noi non abbiamo punto posto in dubbio la validità del metodo *genetico-empirico*, temiamo solo che con esso non si possa giungere alla meta alla quale si mira, temiamo che non si possa *empiricamente* scoprire l'origine prima della coscienza.

L'analisi psicologica ci presenta la prima forma del conoscere *collegata, e non indissolubilmente unita,* con un altro fatto, *la sensazione*. Qui s'impone la ricerca: che relazione passa tra percezione e sensazione? Sono due fatti diversi o due momenti distinti del medesimo fatto? Nel risolvere il problema della conoscenza in questo secondo aspetto il metodo *analitico-empirico* deve, a mio avviso, compiersi col metodo *genetico-empirico*. Se noi consideriamo che la sensazione include la coscienza, essendo una *sensazione inconscia*, una contraddizione in *adjecto*, noi possiamo ricercare la diversità che passa tra sensazione e percezione col metodo *analitico-empirico*: ciò che non può essere *analiticamente* contenuto nella sensazione (il lettore abbia presente le analisi dell'*Uphues*) è oggetto, contenuto della percezione. La percezione quindi viene determinata e chiarita in relazione a

ciò che alla sensazione, e conseguentemente alla coscienza, è *sinteticamente* congiunto. Ma non si può determinare *questo che* sinteticamente congiunto alla coscienza se non se seguendo il metodo *genetico-empirico*; come *questo che* si presenti alla percezione, come si effettui la relazione tra stimolo, eccitamento, impressione e percezione deve essere studiato conforme ai principî del metodo *genetico-empirico*.

L'analisi psicologica ci chiarisce come il conoscere importi non solo distinzione, ma contrapposizione d'oggetto a soggetto, di conoscente a conosciuto, di percezione a suo contenuto. Abbiamo visto come tale opposizione non si manifesti chiara e compiuta nel primo momento del conoscere diretto; abbiamo visto l'*Uphues* parlare di qualità sensibili che non hanno oggetto, cioè riferimento, il *Wundt* parlarci della *rappresentazione-oggetto*, abbiamo ricordato come il nostro *Rosmini* assegni alla percezione sensibile un *termine*, il quale, appunto perchè termine, se non può essere oggettivo è ciò nulla meno *extra-soggettivo*. Ora come si compie l'opposizione, in modo iniziale contenuta nel primo momento della conoscenza, tra soggetto ed oggetto? Questo terzo aspetto del problema della conoscenza, come quello in cui si compie il fatto della percezione, è importantissimo, e se nello spiegarlo non si segue un metodo adeguato, ne scendono gravi ed erronee conseguenze. Se seguiamo in questa ricerca il metodo *analitico-empirico*, se verifichiamo soltanto come il contenuto della percezione non comprenda in sè e per sè la ragione dell'accennata opposizione tra soggetto ed oggetto, noi corriamo il pericolo di cadere nell'errore nel quale è

incorso, con tutti gli ontologi, il nostro Rosmini. Questi, visto che il *termine extra-soggettivo* non conteneva la ragione dell'opposizione tra soggetto ed oggetto, visto che l'opposizione importava *affermazione*, in virtù del metodo *analitico-empirico* da lui seguito, fu indotto a riporre la ragione dell'*affermazione* in *un che* trascendente il soggetto, nell'*essere ideale*. No, in questa ricerca al metodo *analitico-empirico* va preferito il metodo *genetico empirico*; si debbono qui studiare *geneticamente* quei processi psicologici che soglionsi distinguere coi nomi: 1° di *localizzazione*, per cui, per dirla alla rosminiana, il sentimento del nostro corpo prende forma e figura; 2° di *proiezione*, per cui le rappresentazioni appariscono in uno spazio distinto o da quello occupato dalla rappresentazione complessiva del nostro corpo o da quello occupato dalla rappresentazione dell'organo; 3° di *obbiettivazione*, per cui si ha la persuasione che l'oggetto rappresentato è realmente distinto e indipendente da noi; per cui l'oggetto non solo *apparisce là*, ma *è là*.

Ma il metodo *genetico-empirico* deve in questa ricerca compiersi col metodo *critico-teleologico;* il primo ci dà le condizioni empiriche del fatto, il secondo ci deve dare la giustificazione logica del fatto stesso. Il lettore ricordi l'esempio che della applicazione di questo metodo ci hanno dato con intendimenti diversi il *Wundt* e l'*Hartmann*.

Tutti ormai s'accordano nel riconoscere che le sorti del *Realismo* dipendono dal valore delle cognizioni ottenute mediante le percezioni. Come si determina un tale valore? Il valore della cognizione poggia sul valore del contenuto: come si determina il valore di questo conte-

nuto? Da due punti di vista diversi, e seguendo due diversi metodi. Si può determinare il valore del contenuto, chiarendo essere esso *altro* della coscienza, e a questa *sinteticamente* congiunto; il metodo, che ci conduce a riconoscere il contenuto della percezione come elemento ultimo, di fronte al quale s'arresta l'analisi psicologica, è il metodo *analitico-empirico*. Si può eziandio determinare il valore del contenuto della percezione con paragonarlo ai risultati della scienza; tale paragone ci porta alla distinzione delle qualità sensibili primarie e secondarie e al metodo *analitico-empirico*. Se però osserviamo che i risultati scientifici ebbero origine dalle cognizioni per percezione, rettificate e confermate metodicamente, con ripetute percezioni, appare chiaro come il valore del contenuto della percezione debba essere eziandio determinato col metodo *genetico-empirico*.

Il contenuto della percezione è fenomeno o noumeno? Se ci restringiamo alla percezione, a questa forma elementare del conoscere, quantunque sia fondamento delle altre, non possiamo adeguatamente rispondere alla domanda che ci siamo fatta. Il percepire s'esaurisce nel contenuto; questo in sè e per sè non può essere parlato, chiarito, interpretato, riferito ad altra cosa: ci si manifesta come diverso, *altro* dall'atto di percezione (e conseguentemente della coscienza), come termine del percepire, ecco tutto. Come termine del percepire il contenuto non può essere illusione, apparenza, *è reale;* ma per poterlo parlare, per poterlo classificare, riferire alla categoria dei fenomeni o dei noumeni, delle qualità o delle cose in sè, convien salire più alto. Il conoscere diretto, imme-

diato, trae seco il conoscere riflesso; alle rappresentazioni susseguono i concetti; ecco un secondo importantissimo momento, aspetto, del problema della conoscenza da noi non ancora toccato. Dall'esame della percezione, dalla determinazione del valore del suo contenuto pende la controversia tra Idealismo e Realismo; la natura però dell'Idealismo e del Realismo non può essere chiarita che col conoscere riflesso, mediato, e dipende dalla determinazione del valore conoscitivo del pensiero.